

سرح الاشارات
للنخجواني بخطه

شرح [من طبيعيات] اشارات للمؤيد النخجواني في الحكمة الفلسفية

حكمتدن





تملكه العبد الفقير اليه سبحانه وتعالى



بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي انعم على عباده بنور
الهدى، واخرجهم من الظلمات الثلث وحبس الطبيعة الى الملأ
الاعلى، ولينقذهم من مهالك النفس وكدورات البدن الى
مراقي البصائر واولي النهى، وخصصهم بطلب كمالاتهم
الحقيقية وملازمة حضرته العلى، الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى، والهمهم الى اكتساب صنوف الانكشاف وانواع
لذات الهوى، ولعظام الخلافة والسلطنة في الدنيا واوصلهم
الملك لغاية العلية في العقبى، وارسل الانبيا لا لابتناء
اعلام التقى، فصلوات الله عليهم وخصوصا على محمد المبعوث
في اخر الزمان ذي العظمة واللوا، وعلى آله واصحابه مصابيح
دياجي الانام والغوى، وبعد فهذه فوايد ونكت غريبة
واسرار دقيقة وتفاسير عميقة تجري مجرى الحواشي والتعليقات
على كتاب الاشارات للشيخ الرئيس قدس الله سره
كتبها الراجي الى رحمة ربه محمد بن ابي بكر بن ابرهيم الطبيب
المحمولي وهذا الكتاب وان كان صغير الحجم فانه كثير
الفايدة لاشتماله على نوعين من الحكمة اعني العامي والخاصي
وكانه عيون قواعد الحكما ومتون مذاهب الفضلا فشرعت
في نقل الطبعيات الى اخر الكتاب مستعينا بالله فيما
اطلب من المرام ومستوهبا منه القوة على الاتمام



انه واهب القوى والقدر والهادي الى صوايب الفكر والنظر
قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على
جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من
تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر
التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزا كل الضن
على من لا يوجد فيه ما اشترطته في اخر هذه الاشارات
اقول غرضه بهذا التقديم وما ياتي في اخر الاشارات
الترغيب والتحريض في هذين النوعين من الحكمة اعني الطبعي



والالهي باتقان الاصول فيها وتحقيق المسائل والتعمق في
غوامضها والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للنفس وتخلية من
الذهن وتصفيته للذكر والانقطاع عن الشواغل الحسية والانفصال
عن الوساوس الوهمية حتى يتيسر له الارتقا الى انوار العقليات
والترقي الى المنازل القدسيات فان للفضلا منها درجات
متفاوتة ومقامات مختلفة والشيخ وصى بحفظ الاسرار
دايما الضن كل الضن وبالله التوفيق

النمط الاول في تجوهر الاجسام، وهم واشارة
ومن الناس من ظن ان كل جسم ذو مفاصل ينتهي عندها
اجزا غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزا
لا تقبل الانقسام لا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا

وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ولا يعلمون
ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا
غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره
وانه بحيث لو جوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما
او ما يشبه قسمة واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه
والذي لقيه دون الالتقاء المتوهم للمداخلة والالتقاء المتوهم للمداخلة
يجب ان يكون ملاقيا للوسط ملاقيا للاخر الطرف ملاقاة الوسط له
وان لا يتميز في الوضع اذ لا نزاع عن لقائه وحينئذ لا يكون ترتيب
ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فاذا كان شيء من ذلك لم يكن ما
يكون عنه توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل لا بد من نزاع والقسم
ما يتلاقى في **اقول** المقصود من هذا النمط بيان
ان الجسم الذي هو احد انواع الجواهر كما انه مركب تركيبا عقليا
هل هو مركب في الخارج ام هو من الانواع البسيطة وعلى
تقدير تركيبه في الخارج عما ذا تركب والمراد بحلك ومعنى
الجوهر باعتبار الاول صيرورة الشيء جوهرا وباعتبار الثاني
تحقق حقيقته والمراد هنا بجوهر الاجسام ليس الاعتبار
الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فتصير جواهر بل المراد
هو القسم الثاني وهو تحقق حقيقته هل هو متكون من اجزاء
مفصلية متناهية او غير متناهية او يكون من جزئين هما الهيولى
والصورة

واعلم ان العقلاء من اهل النظر لما وجدوا العالم الجسماني تختلف
عليه الصور والاعراض بالتركيب الطبيعي تارة وبالصناعي اخرى
اتفقوا على ان للعالم الجسماني اصلا تتوارد عليه التركيبات
وتنشأ منه الصور والاعراض وسموا ذلك الاصل هيولى
العالم الجسماني ثم اختلفوا في تعيين ذلك الاصل الى فرق
ثلثة والشيخ يريد ان يبطل مذهب الفريقين ويثبت الثالث
كما سيأتي شرحه وفائدة قوله من الناس من يظن ان كل جسم ذو
مفاصل وانما قال يظن مع ان القائل به قطع الا ان العادة
قد جرت بالعقائد الباطلة وان قطع صاحبها ان تسمى ظنونا
وخيالات واوهاما وفائدة قوله ذو مفاصل ولم يقل ذو اجزاء
لان كون الجسم ذا اجزاء اعم لان كل ذي مفاصل ذو اجزاء
ولا ينعكس قوله ينفصل عنها اجزاء غير اجسام لان الحكاية
عمن زعم ان هذه الاجزاء ليس بجسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه
وانما قال يتألف منها الاجسام لئلا يمكنه انكار ان انضمامها
يفيد زيادة في الحجم قوله وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل
الانقسام لا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع
منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس يريد ان
يبين فساد قولهم بقوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
كذلك لابد ان يلاقي طرفا غير ما يلقاه الطرف الاخر

وانه حينئذ يلزم الانقسام للوسط والطرفين ومعنى قوله لو جوز مجوز
الى آخر الفصل هو نقض دليل الانقسام بكل الوجوه ومعنى الملاقاة
بالاسر هو مداخلة احدهما في كلية الاخرى حتى لا يبقى لاحدهما
فراغ بل يصير مكانهما وحيزهما واحدا وفي اجماله لا يخفى وان يعتقد
فيه فليلتفت عنه الى ما لقيته ويلزم الانقسام بكل وجه من الوجوه
وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف
لكن من اجزاء غير متناهية ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية
او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها
فاذا كان كل متناه يوجد منها مولفا من آحاد ليس له حجم
ازيد من حجم الواحد لم يكن بالتاليف مفيدا المقدار بل عظم
العدد وان كان للكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد
وامكنت الاضافات فيها في جميع الجهات حتى كان حجم
في كل جهة فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي آحاده
غير متناهية نسبة متناه المقدار الى متناهي المقدار لكن
ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة
الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه
الى متناه هذا خلف اقول ـــــ يريد الشيخ
ان يبطل هاهنا الاحتمال الثاني وهو ان كل جسم فهو مركب
من اجزاء غير متناهية وان كان المولف لم يصرح به

بان قائلا قال بهذا التاليف وانما عدل عن الاحتجاج الاول لانه
نقض الطرفين والوسط واوجب الانقسامات وهولا قالوا جميع
الانقسامات حاصلة بالفعل والحجة في هذا الفصل قياس
اقتراني من شرطية متصلة مقدمها كون الجسم مولفا من اجزاء
غير متناهية وتاليها ان يكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد
الغير المتناهية نسبة المتناهي الى المتناهي ثم انه استثنى المتصلة
واقتصر في استثنائها نقيض التالي اما بيان المتصلة فهو ان كل
كثرة متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان
فيها فاذا اخذنا واحدا وضممنا اليه آخر فهل يزداد حجم الاثنين
على حجم الواحد او لا يزداد وبطل ان لا يزداد اذ لو جاز ان
لا يزداد حجم الاثنين على حجم الواحد جاز ايضا ان لا يزداد
حجم الخمسة والعشرة على حجم الواحد وحينئذ لا يكون بالتاليف
يفيد المقدار وليس كذلك واذا صح ان التاليف يفيد المقدار
فاخذنا عدة من هذه الاجزاء وضممنا بعضها الى البعض حتى يحصل
الجوهر الذي يعرض فيه الابعاد الثلثة فيكون جسما مولفا
من اجزاء متناهية فبطل القول بان كل جسم فهو مركب من
اجزاء غير متناهية واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه
في مناقضة القائلين بان كل جسم متالف مما لا يتناهى وذلك
لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك

بل يقتضي بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف من اجزاء
لا تتناهى اصلا فنقول هذا الجسم له مقدار والمقدار
نسبة الى مقدار جسم اخر غيره وهي نسبة متناهي العدد الى متناهي
العدد فيجب ان يكون نسبة عدد اجزاء كل واحد من الجسمين
الى الاخر نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد فيكون الجميع متناهيا
هذا خلف **تنبيه واشارة** اليس اذا اوجب النظر
ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس
يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد
اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو في نفسه
كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف
عرضين طارئين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك
لسبب **اقول** لما بين ان الجسم لا يجوز ان يكون
مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية لزم ان
لا يكون في الجسم اجزاء بالفعل بل هو واحد في ذاته في الحقيقة
كما هو عند الحس واشار الشيخ هنا بالتنبيه الى ان المتحرز عن ذلك
اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بالفعل واما بالقوة
والامكان فواقع لان كل جسم قابل للانقسام ثم عين الوجوه
التي بها تقع الانقسامات وحصرها في اقسام ثلثة ع ه

احدها الفك والقطع وثانيها اختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او مماستين
وثالثها الوهم والفرض **تذنيب** اليس اذا لم يكن تأليفه من آحاد
لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية
لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب
والمستبصر يكفيه القدر الذي نورده **اقول**
لما تبين ان الجسم ليس مؤلفا من اجزاء لا تقبل القسمة لزم ان
يكون الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية لما بينا والانقسامات
على وجوه مثل القطع واختلاف عرضين والوهم ومعنى قوله
وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب الى آخره معناه ان القول
بكون الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية سيتفرع عليه ابحاث
كثيرة تذكر في مواضعها لكن المستبصر يكفيه القدر الذي نورده
في الفصل الذي يلي هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان ايضا
قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات
تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير
قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك
وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **اقول**
اذا علمت ان مقدار الجسم قابل للانقسامات غير متناهية
امكنك ان تعلم ان الحال في الحركة والزمان كذلك لان المسافة

اذا كانت منقسمة يلزم انقسام الحركة لان الحركة الى نصف تلك
المسافة يكون نصف الحركة الى تمام المسافة واذا امكن انقسام
المسافة الى غير النهاية امكن انقسام الحركة والزمان الى غير النهاية
فان الحركة والزمان متطابقان فيلزم انقسام الزمان ايضا كذلك
اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له
انفصال واتصال وتعلم ان المتصل بذاته غير قابل للانفصال
والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فاذن
قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته
وتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته التي عند الانفصال تعدم
وتوجد غيرها وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا اقول
لفظ المقدار قد يطلق على معنيين احدهما الكم الذي هو عرض
للجسم والثاني الجوهر الذي هو احد جزئي الجسم والمراد ههنا
هو الجزء الذي هو احد جزئي الجسم وهو الجزء الجوهري الذي هو مقوم
للجسم ويتبدل الجسم بتبدله وكانه يقول ان للجسم شيء بالفعل
وشيء بالقوة قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير قابل للاتصال
والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين معناه
انه لا شيء مما هو بالفعل من جهة ما هو بالفعل يقبل الاتصال
والانفصال بحيث يوصف بانه متصف بهما لانه اذا اعتبر
المتصل بالفعل فهو لا يكون قابلا للانفصال لانه ينعدم

عند الانفصال والقابل لا بد ان يكون باقيا مع المقبول وايضا المعدوم يستحيل
ان يكون قابلا لشيء وكذا اذا اعتبر المنفصل بالفعل فهو لا يقبل
الاتصال لانه ينعدم عند الاتصال فيجب ان يكون قوة هذا
القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته ولان
الشيء الذي يعرض له شيء وله قوة القبول يكون مغايرا
لوجود المقبول لان القوة حاصلة والمقبول بعد لم يحصل
واذا كان مغايرا للمقبول فاولى ان يكون مغايرا لما يكون
مع المقبول واعلم ان الجسم البسيط مثل الماء الواحد فهو مركب
من جزئين هما الهيولى والصورة فالجسم من جهة الصورة وهي الامتداد
الجوهري شيء موجود بالفعل ومن جهة الهيولى له قوة قبول
الانفصال والاتصال وسائر ما يرد عليه من الصور فالجسم
المخصوص الذي فرضناه كالماء اذا ورد عليه الانفصال
انعدم وحدث جسمان ثم اذا اتصل الجسمان مرة ثانية انعدم
الجسمان وحصل جسم واحد مثل الاول والهيولى ثابتة ومعناها
القابلية والاستعداد ومن يقبل هذه التبدلات فيجب الجزم
بتركب الجسم من جزئين احدهما الصورة والاخرى
القوة وهي الهيولى القابلة وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا
ان لزم فانما يلزم فيما يقبل التكثر القطع والانفصال
وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا ببالك

لا ينفك ذلك عن الجسم

فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة وما لها من الغنى
عن القابل او الحاجة اليه متشابه واذا عرف في بعض احوالها
حاجتها الى ما تتنوع فيه عرفنا ان طبيعتها غير مستغنية عما تتنوع فيه
ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تتنوع بذاته بحيث كان لها ذلك لكان
لها تلك الطبيعة لا بما طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجيات
دون الفصول **اقول** هذا سوال اورد على ان
الهيولى التي تثبتونها انما تلزم في الجسم الذي يقبل الفك والانفصال
وليس كل جسم كذلك كالسموات وجوابه ان طبيعة الامتداد
الجسماني واحدة بالنوع محصلة الوجود لا تختلف الا بالخارجيات
فيكون افتقارها الى ما تتقوم فيه وهو الهيولى فيكون بالنظر
الى ذاتها تقبل الفك والقطع والتفصيل فتثبت الهيولى
لجميع الاجسام عنصرية كانت او فلكية **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال
البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال
فيها للانقسام الا التي بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها
فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية او الوهمية
او الواقعة باختلاف عرض قار كالسواد والبياض
كما في البلقة او مضاف كاختلاف محاذاتين او مماستين
يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين
طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما صح
بين كل اثنين منها يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن
بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح
بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد
الاتصالي ما صح بين المتباينين اللهم الا من عائق مانع خارج
عن طبيعة الامتداد لازم او زائل ولعل هذا العائق اذا كان
لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع
تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه **اقول**
هذا سوال آخر في ان يكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وهو مذهب
شيعة ذيمقراطيس ولكن يقولون بان الهيولى الاولى اجسام صغار
مختلفة الحقائق والاشكال كل واحد منها لا يقبل القسمة الفكية وتقبل
القسمة الوهمية والواقعة باختلاف الاعراض والسوال هو انكم
استدللتم بوجود الانفصال والاتصال على الجسم بان في
الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال ثم اي جسم اهو الجسم الكبير
المحسوس او الجسم الصغار الذي يفوت الحس عن صغره ونسلم منه
الجسم الكبير فان كان الاول فذلك مسلم ولكن هيولى هذا
الجسم الكبير هو هذه الاجسام الصغار التي هي اجزاؤه وهي
التي تفترق وتلتئم وحينئذ لا تستدعي هيولى اخرى واما ان كان
الثاني فممنوع لان تلك الاجسام لا تقبل القسمة الفكية فهذا هو
السوال

مقابلة على

١

والجواب عنه بان نقول كل جسم صغير من هذه الاجسام قابل للقسمة بهذه الوجوه فيكون قابلا للقسمة الفكية وكل جسم قابل للقسمة الفكية فهو مركب من حال ومحل فكل جسم صغير من هذه الاجسام الصغار مركب من حال ومحل فلا يندرج ما ذكرتم من السوال

ودليل اخر هو ان القسمة الوهمية والواقعة باختلاف الاعراض كيف كان يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع المجموع وطباع الخارج الموافق في النوع فيحصل هناك اشخاص متعددة مشتركة في طبيعة نوعية واشتراكها في تلك الطبيعة يوجب اشتراكها في الاحكام وعند ذلك نقول يصح بين المتماسين وهو احد الجزئين الداخلين والجزء الاخر الخارج ما صح بين المتصلين حتى يتصلا ويرتفع ما بينهما من الاثنينية الانفكاكية وكذلك يصح بين المتصلين وهما الجزءان الداخلان من الانفكاك حتى يرتفع ما بينهما من الاتصال هذا هو بالنظر الى الطبيعة النوعية وحقيقة ذوات هذه الاجزاء وهذا الاعتبار ممكن وكل ممكن من الاجسام والجسمانيات لابد وان يكون امكانه قائما بالمحل فامكانه يكون قائما بمحل وذلك هو الهيولى وحينئذ يندفع السوال

اشارة كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فتفردها عن ذلك عائق لازم طبعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه

اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه امر لازم طبعي **اقول** هذا الفصل وجد في بعض النسخ والظاهر انه كان حاشية لانه تقرير لمسألة المذكورة والفاضل الشارح ذكر في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة او لا يكون فان كان الاول فلا يوجد منها الا شخص واحد والثاني يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لامتناع الانفكاك والا فلزم التخلف وفيه نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة

تنبيه أليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما ينضم معه فيكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء بتولها بقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه **اقول** هذا الفصل يتضمن البحث عن التخلخل والتكاثف وحاصله ان الهيولى في نفسها لا مقدار لها فنسبتها الى سائر المقادير على السواء فيعلق تارة صورة اصغر وتارة اعظم قال ولكن هذه هي الهيولى الاولى واذا صح هذا اندفع حجة القوم في اثبات الجزء

دون المكاثف والمتخلخل واحتجاجهم بها في مسألة الخلاء **إشارة**
يجب ان يكون مفروغا عنده انه لا يمتنع بعد في ملأ او خلاء ان جاز وجوده
الى غير النهاية وان لا يمتنع كان الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ
واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ومن الجائز ان يفرض منهما ابعاد تتزايد بقدر واحد
من الزيادات ومن الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول متفاوت يفرض بغير نهاية ويكون
وان كل زيادة توجد فانها قد توجد في واحد واية زيادات امكنت
فممكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا فيكون انتهى
امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فيكون انما يمكن
وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فيصير
للبعد بين الامتدادين محدودا في التزايد يقف عند حد لا يتجاوزه في العظم
وهناك ينقطع لا محالة الامتدادات والامتدادان بعد والا امكنت
الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك
محال فيبقى ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين
الاولين فيه تلك الزيادة الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين هذا محال وقد يمكن استبانة ذلك من وجوه
اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية
اقول هذا الفصل يشتمل على اقامة الدلالة
على تناهي الابعاد اعلم ان الاختلاف في هذه المسألة وفي الخلاء

بعد يزيد عليه

والمكان متغايرتان وما خذ البعض متعلق بالبعض فان من قال
بامتناع الخلاء ذهب الى ان العالم ملأ وان العالم الجسماني متناهٍ
والمكان عبارة عن السطح الحاوي وان البعد الذاهب الى غير النهاية
محال فيدعي في هذا الفصل انه لا يمتنع بعد في ملأ او خلاء ان
فرضنا وجوده الى غير النهاية والا جاز فرض امتدادين مبدأهما واحد
ذاهبان الى غير النهاية على هيئة الانفراج بحيث لا يزال البعد
بينهما يتزايد والتالي ممتنع فالمقدم كذلك اما الشرطية فظاهرة
واما امتناع التالي فهو انا نفرض امتدادين ذاهبين الى غير النهاية
لا يزال البعد بينهما يتزايد وجاز فرض هذه الابعاد بقدر واحد
من الزيادات وجاز ايضا ذهابهما الى غير النهاية واذا كان كذلك
كان كل واحد من تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية مع المزيد
عليه حاصلا في بعد اي يشتمل عليه بعد فيلزم ان يكون جميع الزيادات
الممكنة الغير المتناهية ايضا حاصلة في بعد وبيانه انه لو لم يكن
بين الامتدادين بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية
لكانت الزيادة الممكنة اعم من الزيادة الممكنة التي يشتمل عليها وعلى
المزيد عليها بعد هذا معنى قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد
الى حد ليس للزائد عليه امكان ومعلوم انه اذا كان معنيان
واحدهما اعم من الاخر كان مجموع جزئيات الاعم يزيد على مجموع
جزئيات الاخص بواحد او آحاد لانه لو لم يكن كذلك

لزم ان يكون المعنى الاخص صادقا على كل واحد من جزئيات الاعم
فلم يكن الاخص اخص واذا كان كذلك كان لا محالة في مجموع جزئيات
الزيادات التي هي الاعم واحد او آحاد لا يصدق عليه الزيادات الممكنة (الممكنة)
التي يشتمل عليها وعلى المبرهن عليه بعد هذا محال لانه لا واحد
من احاد الزيادات الممكنة من الاعداد من الا ويصدق عليه
انه زيادة ممكنة تشتمل عليها وعلى المبرهن عليه بعد فهذا هو البرهان
التام ولصعوبة الاهتداء به طال تشنيع جماعة من الباحثين
رجعنا الى تحرير المتن قوله لا يمتد بعد في ملأ او خلا لانه
لما ابطل بعد الخلا وطرا قال ان جاز وجود ثم فرض المفروضات
وقال فمن الجائز ان نفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ
واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد قوله ومن الجائز ان نفرض بينهما
ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات معدوده ثابته قوله
ومن الجائز ان نفرض فيهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية متعينة ثابته
قوله ولان كل زيادة يوجد فانها مع المبرهن عليه في بعد واحد
مقدم دابعه منه من المفروضات التي فرضها الشيخ ثم شرع
في تقرير البرهان بقوله وايضا زيادة امكنت فيمكن ان يكون
هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان هو ما ذكرناه

وهو انه لم يشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية بعد
يلزم امكان زيادة لم يشتمل عليها وعلى المبرهن عليه بعد فيلزم امكان
وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي لم يوجد
في الفرض والمقدر خلافه وحينئذ لا بد من فرض بعد بحسب
فرض امكان الزيادات وحينئذ يصير البعد محدودا في التزايد
عند حد لا يتجاوز في العظم وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان
ولا ينفذان بعده والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن فذلك محال
لان ما لا يتناهى يكون محصورا بين حاصرين فثبت الشرطية وتم البرهان
وهو انه لو امتد البعد الى غير النهاية للزم المحال وهو اشتمال
بعد واحد من هذه الابعاد المفروضة على زيادات غير متناهية
وانه محال قوله وقد سنبين استحالة ذلك من وجوه اخرى
يتعلقان فيها بالحركة او لا يتعلقان ولكن فيما ذكرناه كفاية
معنى يتعلقان بالحركة برهان المسامتة ومعنى لا يتعلقان
برهان التطبيق فلنذكر اولا برهان المسامتة وبيانه
هو انه لو كان في العالم بعد غير متناه لامتنع وجود الحركة
المستديرة لكن الحركة المستديرة ممكنة فالقول بوجود البعد
الذاهب الى غير النهاية ممتنع بيان الشرطية هو انا لو فرضنا بعدا
غير متناه وليكن ذلك خط ط ك وليكن ا ب ج د جسما مستديرا
وليكن ه ك خطا متناهيا خارجا من مركزه الى بعض الجهات

يجب ان لا يكون موازيًا ولا مسامتًا لخط ط ك الذي فرضناه
غير متناه فنقول ان الجسم المذكور اذا تحرك على مركز ح وهو ه
تحرك خط ه د بتبع الحركة حتى ينطبق نقطة د على نقطة ا
ويصير خط ه د موازيا لخط ط ك المفروض غير متناه بعد ان
كان غير موازٍ له ثم يصير مسامتًا لط ك على نقطة مفروضة فيه
بعد ان كان لا مسامتًا له ولا يزال ه د مقاطعا لط ك على
زوايا غير قائمة حتى ينطبق على نقطة ب من الدائرة المذكورة
فيصير مقاطعا على زوايا قائمة ثم يصير اعني ه د مقاطعا لط ك
على زوايا غير قائمة حتى ينطبق على نقطة ج من الدائرة وحينئذ
يصير موازيا لط ك بعد ان كان مسامتا له ثم يخرج عن الموازاة
الى اللامسامتة حتى ينتهي الى نقطة د فيصير مقاطعا لط ك مرة
اخرى وهذا شكله
اذا تحرك
ايضا بتبع الحركة ويلزم ان
وإذا تمهد هذا ظهر ان ا ب ج د
على مركز ح دورة تامة تحرك ه د
يكون في مسامتات خط ه د
لخط ط ك مسامتة هي اول المسامتات وفي لا مسامتة لا مسامتة
هي اخر اللامسامتات وكل واحد من التاليين ممتنع فممتنع المقدم
وهو حركة ا ب ج د على مركز ح بيان الشرطية الاولى هو ان ه د
يجب ان يكون مسامتا لط ك في الآن الذي هو نهاية زمان
اللامسامتة وبداية زمان المسامتة وهو الآن الفاصل

بين الزمانين لانه لو كان غير مسامت له لافتقر الى حركة بها
يصير مسامتا له ونعني ايضا الى زمان هو زمان تلك الحركة ضرورة
ومن المعلوم ان زمان تلك الحركة يسمى الى زمان حركة المسامتة بل هو
بداية زمان حركة المسامتة ونهاية حركة اللامسامتة فيكون الآن
الفاصل بين زمان استمرار اللامسامتة وبين زمان استمرار المسامتة
غير الآن الذي فرضناه فاصلا بينهما بل يجب ان يكون من جملة الآنات
المختصة بزمان اللامسامتة وانه محال فيجب ان ه د يجب ان يكون
مسامتا لط ك في ذلك الآن وتلك المسامتة يجب ان يكون اول
المسامتات لانها لو فرضت عليها مسامتة لتقدمت عليها حركة
يخرج بها ه د عن اللامسامتة الى المسامتة وتقدم ايضا عليها
زمان تلك الحركة ويكون ه د مسامتا لط ك في ذلك الزمان
فيلزم ان لا يكون الآن الفاصل بين الزمانين آنا فاصلا
بل يكون من جملة الآنات المختصة بزمان المسامتة هذا خلف
ثبت ان ا ب ج د اذا تحرك على مركز ح دورة تامة كان
في مسامتات ه د لط ك مسامتة هي اول جميع المسامتات
واما بيان امتناع التالي هو ان المسامتة الموصوفة بالتقدم
والاولية يجب ان يكون على نقطة من النقط الممكنة في البعد
الذي فرضناه غير متناه فيكون تلك النقطة متصلة بالوضع
على النقطة التي وقعت عليها المسامتة الاخيرة على بعد المسامتات

والعلم به ضروري ويلزم من هذا ان لا يكون في مسامتات ه د
لط ك مسامتة متقدمة على جميع المسامتات والا لزم ان يكون
في خط ط ك نقطة متقدمة بالوضع على جميع النقط والنقطة
المتقدمة بالوضع على جميع النقط يجب ان يكون طرفا ونهاية فيكون
خط ط ك متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف واما بيان
المرتبة الثانية هو ان ه د يجب ان لا يكون مسامتا لط ك في
الان الذي هو نهاية زمان حركة المسامتة وبداية حركة اللامسامتة
لانه لو كان مسامتا فيه لافتقر في خروجه من المسامتة الى
اللامسامتة الى حركة وزمان ويكون ه د في ذلك الزمان مسامتا
لط ك لا محالة وذلك الزمان بعينه الزمان اللامسامتة بان يكون
مشتركا بينهما اعني يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخرى فيكون
الان الذي فرضناه فاصلا بين الزمانين المذكورين لم يكن فاصلا
بل يكون من جملة الانات المختصة بزمان المسامتة فثبت ان
ه د لا مسامت في ذلك الان واللامسامتة الحاصلة في
ذلك الان لا مسامتة يحدث لانه لو حدث بعدها لا مسامتة
اخرى لكان حدوثها في آن غير الان الذي حدثت فيه
اللامسامتة المتقدمة التي حدثت في الان الفاصل بين
زمان المسامتة وزمان اللامسامتة وكل اللامسامتة حتى
زوال مسامتة فيكون ه د مسامتا في الزمان الذي بين

الاثنين فلم يكن الان الذي فرضناه انا فاصلا بين زمان المسامتة
وزمان اللامسامتة انا فاصلا بينهما بل كان من جملة الانات
المختصة بزمان المسامتة وانه محال فثبت انه يجب ان يكون
في لا مسامتات ه د لط ك لا مسامتة هي اخر اللامسامتات
واما بيان امتناعها هو انه من الظاهر ان اللامسامتة هي
زوال المسامتة واذا كان كذلك كانت اللامسامتة الاخيرة
زوال المسامتات في البعد الذي فرضناه غير متناه من جهة ك
لانه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون بعد اللامسامتة الاخيرة
مسامتات ولكل مسامتة زوال لا مسامتة فيلزم ان يكون
بعد اللامسامتة الاخيرة مسامتات وانه ممتنع واذا كانت
اللامسامتة الاخيرة زوال المسامتة هي اخر جميع المسامتات
كان في تلك المسامتات مسامتة هي بعد جميع المسامتات
بعدية بالوضع ومن ضرورته ان يكون في ط ك نقطة هي
بعد جميع النقط الحاصلة في جهة ك بعدية بالوضع فيكون
تلك النقطة طرفا ونهاية لا محالة لط ك فيكون متناهيا
وقد فرضناه غير متناه هذا خلف فثبت بهذا البرهان
تناهي الابعاد ومعنى قوله الامتحان هو برهان التطبيق
وهو انه نفرض في البعد الغير المتناهي خطان متوازيان
ولكن احدهما يزيد من جهة المتناهي على الاخر بقدر واحد

ولتكن ذراعًا ثم توهمنا الخطين اذرعا ثم طبقنا احد الطرفين
على الاخر في الوهم بحيث ينطبق الذراع الاول على الاول
والثاني على الثاني فان لم ينقطع الناقص من الطرف الاخر
كان الزائد مثل الناقص وان انقطع تناهى والزائد زائد
بمقدار متناه فيلزم تناهيه ايضا هذا من البراهين الثلثة
المشهورة في تقرير تناهي الابعاد والشيخ اعتمد على البرهان
الاول اكثر وهو السلمي وههنا اقوال لكن فيما ذكرناه كفاية
اشارة قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه
التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فلا يخلو اما ان يكون
هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه
ان انفرد بنفسه عن نفسه بسبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه
بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل ولو لزمه منفردا بنفسه
عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات
التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه
ما يلزم كله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد
بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه
للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت
استحالة هذا فبقي ان يكون لمشاركة من الحامل **اقول**
لا شك ان العالم الجسماني متناه فيلزمه الشكل لان الشكل

عبارة عن احاطة الحد او الحدود بالشيء والغرض من هذا
الفصل والذي ياتي بعده بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمانية
عن الهيولى وحاصله انه هل يوجد بعد هو مجرد عن المادة
يكون بحسبه الطول والعرض والعمق ولا يكون فيه ممانعة لجسم اخر
ان ينطبق بعده على هذا البعد او لا يتصور ذلك بل كل ما له
بعد فيه ممانعة لجسم اخر ويستحيل انطباق بعد على بعد
وتداخل بعدين ولا بعد الا وهو مع المادة فاستدل الشيخ
بلزوم الشكل للجسمية على وجود الهيولى بان قال لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون لنفس الامتداد وهو منفرد بنفسه
واما ان يكون بسبب مؤثر غير نفس الامتداد وغير الحامل
وهو منفرد عن الحامل واما ان يكون بشركة من الحامل
وباطل ان يكون لنفس الامتداد لان جزء الامتداد مساو
لكله في الحقيقة فلو كان المقتضي للشكل المعين نفس الامتداد
لزم محالان احدهما تساوي الاجسام باسرها في الشكل
والمقدار وثانيها ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل
لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل
وباطل ان يكون بسبب فاعل وهو منفرد بنفسه لانه حينئذ
يكون قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل
وكان له قوة الانفعال وقد بانت استحالة ذلك فبقي ان يكون
لمشاركة من الحامل

وسم وبنبنه لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشيا اخر
فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول
ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد
فنقول لك ان الشكل للفلك حصل عن طبيعة قوة اوجبت
لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها
فلا يجب لها ذلك وجب ما اوجب ذلك السبب ان لا يكون
لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد
حصول صورة الكل حتى اذا لا عن مانع وعارض
وسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويجزيها واما
المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا الطبيعة
المقدارية وتلك الطبيعة شيء واحد لم تفرض كلا وعين كل بحسب
ذلك الغرض الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل
فلا يجب ان يلحق شيئا معينا مما يختلف فيه حين بعض الكلية
والجزئية فليس يمكن ان يقال هيهنا لحقها من غيرها شيء بحسب
امكان دقيق تما او لهيولي موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك
ان صار ما هو كالجزء له بحالة مخالفة اقول
هذا سوال اورد على قوله ولو انه منفردا بنفسه عن نفسه
لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات فنقضه بالفلك
واجزائه فان كل جزء من اجزاء الفلك يشارك كلية الفلك

في طباعه فيلزم اشتراك الجزء والكل في الشكل فاجاب عنه
وقال حصول الشكل للفلك ليس حصول شيء لشيء عن نفسه بل هناك
امور ثلثة مادة قابلة وشكل حصول وقوة الفاعل وهو الشيء
الذي اوجب تلك الصورة الجرمية للهيولي المستحقة لقبولها ثم بعد
حصوله يعرض له اجزاء متشابهة للجزء والكل في استحقاق
تلك الجرمية وذلك هو الشكل ومعنى قوله ان الشكل حصل
للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن لها
ذلك عن نفسها ولا عن جرميتها اقول طبيعة الفلك هو ما يشير
الفاعل وافاضه الفياض المعطي والهيولى هي المادة القابلة
المستحقة والشكل والجرمية هو المقبول قوله ولم يكن لها ذلك
عن نفسها فالضميران للهيولى واعن جرميتها فالضمير ايضا
عايد الى الهيولى بل كان لها ذلك عن السبب الخارج عن الهيولى
وعن الجرمية الحاصلة لها وهو تلك العلة الفياضة التي سماها
بالطبيعة قوله واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء
يوجب شيئا الا الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة شيء واحدة
لم تفرض كلا وعين كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة
ولا من مقارنة قابل فليس يمكن ان يقال هيهنا لحقها من غيرها
اي من الفاعل الذي ذكرنا انه خارج عن الهيولى وعن الجرمية
وقوله شيء بحسب امكان وقوة المراد بالذي هو ذلك المقبول

وبحسب امكان دقوه صفة للمقبول قوله اولصلوح موضوع
نوبد به ما بله الهيولى ثم تبع ذلك المحرف انها لفا الجزئية الكل
تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجرمية
به ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم
او غير منقسم كان في حد ذاته منقطع مسمى اشارة نقطة ان لم ينقسم
البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اقول
يريد ان يبين هنا ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضي ذاتها
بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه توطئة بني عليها البرهان
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة وذلك لانها لو انفكت لكانت
اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول
فلانا بينا انها صارت ذات وضع بسبب اقتران الصورة بها واما
الثاني فلما نذكر بعد هذا الفصل والمراد بالوضع هنا كون الشيء
بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه قوله ولو كان له في حد ذاته
وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان للحامل وضع
وهو حامل بذاته فلا يخلو اما ان يكون منقسما او لم يكن فان كان
الاول كان جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف او غير
منقسم كان في حد نفسه منقطع مسمى لاشارة معناه ان الحامل
لو كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده
منقطع مسمى اشارة وذلك كان في الاشارة امتدادا يبتدي

من المشير اليه وينقطع اليها وهو مما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد
لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه
فلا يكون مقطعا قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا
ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم
في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او في
جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني
خطا وعلى التقدير الثالث سطحا فالحاصل ان الهيولى لو كانت
ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا
والاقسام كلها باطلة فكونها ذات وضع بانفرادها باطل
تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها
الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان
ذلك لان الصورة لحقتها هناك لا يمكن ان يقال لو كانت في
صورة توجب لها وضعا هناك او تعرض لها وضع هناك ثم لحقتها
الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب
هذا الفرض وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا
مخصوصا من اوضاع الجزئية التي للاجزاء كل واحد مثلا كالجزء
الارضي لا يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص
وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا
تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء

من الهوا يصير ما فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه
الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا
الصاير ماءً وهو هوا وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجرده
اقول قد بين في هذا الفصل القسم الثاني وهو
ان الهيولى يكون بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع
لا يمتنع ان يوجب الصورة الجرمية في موضع مبهم عليه معين
ملحوق الصورة بالهيولى المجردة عن الصورة الخالية عن الوضع
محال بيان الحلول ان يخصص الهيولى وضع موضع معين عند لحوق
الصورة بها يكون لامرين احدهما ان يكون للهيولى وضع في ذلك
الموضع ثم يلحقها الصورة وهذا على وجهين احدهما ان يكون قبل
لحوق الصورة في صورة اوجبت لها الوضع فيها والثاني ان
يكون قد عرض لها وضع فيه من غير ايجاب الصورة اياه فاذا
الحقها الصورة فقد كان لها فيه وضع عند لحوق الصورة بها وهذا
كما اذا كان جزء من الماء في حيز الهوا اذا غلبت عليه طبيعة
الهوا واحالته هوا الحقته الصورة الهوائية في ذلك الموضع
ومثل هذا في المجرد عن الصورة والخالي عن الوضع محال قوله
وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء
الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص

وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي يخصص اقرب
المواضع الطبيعية من ذلك الموضع معناه الامر الاخر وهو ان يكون
للهيولى وضع في موضع اخر يكون ذلك الموضع اقرب المواضع الطبيعية
الكلية للصورة اللاحقة من ذلك الموضع الاخر فيكون الصورة
اللاحقة معينة لذلك الموضع لوضع الهيولى فيه مثاله كالجزء
من الهوا يصير ما فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه
الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا
الصاير ماء وهو هوا وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة
وهذا ظاهر لانك اذا عرفت ما بيناه لك ظهر ان الهيولى
لو تجردت عن الصورة الجسمانية امتنع ان يلحقها الصورة لانه
ان لحقها وهي في حيز وموضع مخصوص فقبل لحوقها وهي ذات
وضع وموضع مخصوص انها ليست كذلك فثبت ان
الهيولى لو كانت عارية عن الصورة امتنع لحوقها بها فامتنع
انفكاك الصورة عن الهيولى تنبيه فاحدس من هذا
اقول ان الهيولى لا يتجرد عن الصورة الجسمانية
معناه انه اذا عرف ان الهيولى العنصري لو فرض كونها
مجردة لا يمكن اقترانها بالصورة كذلك يعلم في هيولى الفلك
تنبيه والهيولى قد لا تخلو عن صور اخرى وكيف ولا بد
من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام

والتشكل بسهولة او بعسر او مع صعوبة توجب امتناع ذلك في كل ذلك
عن مقتضى الجرمية وكذلك لابد لها من استحقاق مكان خاص او وضع
معين وكل ذلك عن مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها **اقول**
لما فرغ عن بيان ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية شرع
الان في بيان وجوب اتصافها بصورة اخرى وهو الصورة النوعية
والدليل عليه وجهان الاول ان الاجسام بعد اشتراكها في الصورة الجسمية
مختلفة بعضها يمتنع قبول الانفكاك عليه والالتيام والتشكل كالاجسام
الفلكية وبعضها لا يمتنع عليه ذلك كالاجسام العنصرية ومن هذا
القسم ما تقبل ذلك بسهولة كالاجسام الرطبة ومنها بعسر كالاجسام
اليابسة فنقول اختصاص بعض الاجسام ببعض هذه الصفات
يمتنع ان يكون للجرمية المطلقة او للوازمها او للهيولى ولوازمها
لامتناع ان يكون المشترك مقتضيا للمختص ويمتنع ان يكون للفاعل
المباين لان الفاعل انما يخصص الجسم المعين بصفة معينة
اذا كان في ذلك الجسم ما يناسب تلك الصفة والا لزم الترجيح
من غير مرجح الثاني انا نعلم اختلاف الاجسام في استحقاق المكان
والوضع المعين فالفلك الاعظم يستحق وضعا معينا من غير مكان
وساير الافلاك يستحق مكانا معينا وكذلك كل واحد من العناصر
فذلك الاختصاص يجب ان يكون للصور النوعية واعلم ان المدعى
هو انه كما يمتنع خلو الجسم عن الصورة الجسمية العامة كذلك يمتنع

خلوها عن الصورة النوعية الخاصة لكن بعض الاعراض والكيفيات
الفايضة عن الصور النوعية اظهر من الصور العامة فان سهولة قبول الاشكال
للهوا وجذب المغناطيس للحديد مشاهد ظاهر والصور لا
يشاهد ولا نعرف الا بواسطة هذا الاثر المشاهد وهذه مختصة بما يتناول
من العناصر وكذلك لابد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص
معين ومعنى قوله وكل ذلك عن مقتضى الجرمية العامة المشتركة
فيها هو ما ذكرنا ان يكون لصور نوعية مخصوصة **اشارة**
واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الكامل حتى يعين صورة جرمانية
والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى
معينات واحوال منضمة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر
والتشكل فهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخر **اقول**
لما بين ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها الى الهيولى
لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل اراد ان يبين
هنا انها تحتاج الى اشيا اخر غير الهيولى والا لكانت الاقدار
والاشكال متشابهة اذ الهيولى مشتركة فاحتاج اولا الى صور
نوعية لانها تقتضي قبول التفرق والتشكل بسهولة او بعسر
او امتناع قبول ذلك واذا قلنا اختلاف هذه الاشيا انما هو بسبب
اختلاف الصور النوعية فاختلاف الصور النوعية ايضا يكون
بسبب وعلة والسابق العلامة فسر الاختلاف بالمعينات

وبين الفعل السماوية والاشكال الفلكية من الاتصالات والمقارنات
وسائر هيئات الفلكية فالمراد بقوله بل يحتاج فيما يختلف احواله
هو اختلاف صور العنصريات بالكون والفساد والاستحالة
بالمزاج وتكون الكائنات عنها ونشوها وذبولها وتكاثفها وتحللها
واختلافاتها في المقادير والاشكال ومقاديرها المتبدلة الى
اختلاف الصور النوعية والشخصية فالمراد بقوله الى هيئات
واحوال مجعولة من خارج هو ما عددنا من الامور الفلكية وقوله
يتحدد بها ما يجب من التقدر والتشكل يرد عليه سؤالان احدهما
انه لما ذا قال يتحدد بها ولم يقل يجب بها لان الشيء قد يتحدد
بشيء ويكون وجوبه بشيء اخر وثانيهما انه لما ذا اقتصر على التقدر
والتشكل مع ورود السؤال في الصور المختلفة بل الصور كانت
اصلا في السؤال والجواب عن هذين السؤالين اما السؤال
الاول وهو ان تلك الامور ليست موجبة لان الجسم والجسمانيات
ليست من العلل الموجبة وسياتي برهان هذا ولكن تعيين ذلك
التقدر والتشكل وتخصصهما يكون لتلك الامور الفلكية الخارجة
واما السؤال الثاني فلان الاصول الفلسفية تقتضي ان تكون
الصور كلها على اختلافها وكثرتها فائضة من العقل بحسب
تجدد الاستعدادات في المواد واختلافها كما ذكره الشيخ
في اخر النمط السادس فلا مدخل لتلك الامور في الصور الا

بل يكون اعانتها وتاثيرها في اعداد المواد للصور المختلفة والاحوال
الجسمية حتى اذا تم استعداد مادة لصورة خاصة اما نوعية
او شخصية فاضت من العقل هذا هو حكم عالم الكون والفساد
واما الاختلاف في الاثيريات من الحوامل وخارج المراكز والتداوير
وكواكبها واوضاعها واماكنها فلا يتصور الا لكثرة العقول
والمفارقات وقد ذكر الشيخ في ترتيب الموجود بحسب النظر الظاهر
دوال ويشكل الامر في الفلك الثامن والان لا نشتغل
بذلك وربما يقال مراده هو ما قلنا من الذوات العقلية مع هيئاتها
العقلية فهذا معنى قوله فهذا سر يطلع منه على سر اخر
فالسر الاول هو دوام مقارنة الصورة للهيولى والثاني
كثرة العلل من العقول ولما كان هذا مخالفا للمشهور والحكمة العامية
سماه بالسر ومن لوازم هذا الحكم مقارنة الهيولى لصورة شخصية
فترتسم هذه متعاقبة عليها متبدلة وكان المقارنة باعتبار
الاول دليلا على وجود ذوات عقلية كثيرة بتلك بهيئاتها العقلية الذوات
علة علية لمجموع الانواع التي تحت فلك القمر ويطابق هذا
ما ذكر صاحب الاشراق انه في سلسلة العقول سلسلة ليست
علة قريبة للاجسام وهم الاعلون وسلسلة هي علة قريبة
للاجسام ويسميها ارباب الاصنام وارباب الطلسمات
فعلة كل نوع من انواع الاجسام جوهر عقلي هو مثال ذلك النوع
فاعلم ذلك

وهم وتنبيه واذا علم ان الهيولى مفتقرة الى ان تقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
لتقويم الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة او واسطة لمقوم اخر
يقوم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقوم باجتماعهما جميعا يتقوم
الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة
تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقوما للاخر
من الاخر بعكسه بل يكون بسبب ما خارج عنهما يتقوم كل
واحد منهما مع الاخر وبالاخر اقول لما فرغ من تقرير
اختلاف صور الانواع وعللها وبيان الاسرار التي لاجلها شرع
في كيفية تعلق كل واحد من الصورة والهيولى بالاخر واذا عرفت
ان الهيولى في وجودها مفتقرة الى مقارنة الصورة لانها في نفسها
عن تحصيل الوجود فافتقارها لا يخلو عن احد الاقسام وهو ان
تكون الصورة علة مطلقة او آلة مطلقة او واسطة مطلقة
لمقوم يقوم الهيولى بها او شريكة لمقوم اخر باجتماعهما يتقوم الهيولى
هذا وان كان قسما واحدا قسمه الى قسمين احدهما ان يتقوم
كل واحد منهما مع الاخر من غير تقدم احدهما في اقامة الاخر
والثاني ان يكون لكل واحد منهما مدخل في اقامة الاخر
هذا هو التقسيم الذي يراد ان يذكر في هذا الفصل
اشارة اما الصور التي تقارن الهيولى الى بدل

فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المتقوم بالهيولى بها
ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في امثال هذه من
ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا سر اخر اقول
مقصوده في هذا الفصل ابطال الاقسام التي ليست بحقة
من التقسيمات التي تقدمها فبدأ من جملة تلك الاقسام الباطلة
بكون الصورة الزائلة علة مطلقة او آلة مطلقة او واسطة مطلقة
فانها اذا كانت علة مطلقة لوجود الهيولى فاذا زالت وجب
من زوالها زوال الهيولى ضرورة وجوب زوال المعلول عند
زوال العلة وكذلك عند زوال الواسطة والآلة لان الهيولى
باقية مستمرة الوجود فلزم ان لا تكون الصورة الزائلة والآلة
والواسطة علة مطلقة لوجود الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام
تعين احد القسمين الباقيين وهو كون الصورة شريكة للعلة
في اقامة الهيولى او يكون المقيم من الخارج يقيم كل واحد
منهما مع الاخر وبالاخر ومعنى قوله وههنا سر اخر اعلم
ان السر الذي نبه هو ان علل الاجرام العالية والانواع
الثابتة امور مجردة متنوعة مع ثباتها وهي انها العقلية
بحسب استعدادات الهيولى تفيض عليها من هذه المبادئ
صور وعلى السافلات صور متعاقبة تعاقب اجزاء الزمان
من كل نوع من انواع المعادن والنبات والحيوان

باعتبار النسب الواقعة بين اجزاء العناصر وكيفية حصول الاستعدادات
لقبول تلك الصور واذا كان كذلك يجب ان يكون فاعل كل نوع
من انواع الكائنات ذاتا متنسبة عقلية ويكون مجموع تلك الذوات
والصفات بما لها من الترتيب والنسب علة لمجموع ما بالفعل
تحت فلك القمر من الاثار والامور العجيبة والالوان والطعوم
وغيرها فالسر الاول كان كيفية اقتران الصورة بالهيولى وما
يتبعها من الاحوال وهذا السر هو حكمة فساد الصور وزوالها
وان كان كل فساد يتضمن كونا وكل كون يتضمن فسادا لكن
في احدهما النظر في الكون وفي الاخر في الفساد فان الحنطة
مثلا لما كان غايته الاغتذاء بها فما لم يفسد الصورة لم تحصل
هذه الغاية والانسان لما كان غاية ايجاده التمتع بالحياة
الابدية ولقاء ربه وذلك لا يحصل الا بالموت وفساد
هذه الصورة وكذا في كل كائن واذا تاملت حق التامل
وجدت هنا سرا عظيما فالاول هو سر التكون كما بينا
والاخر سر الفساد **اشارة** يجب ان نعلم في الجملة ان
الصورة الجرمية وما معها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى
مطلقا ولو كان سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود ولكانت
الاشياء التي هي علل لما هذه الصورة ولكونها موجودة محصلة
الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود حتى يكون بعد ذلك

للصورة وجود غير وجود الهيولى ثم يكون غير وجود الصورة وجود
الهيولى على انها معلولة من حيثيتها لا باين ذاتها ذات العلة
وان كان ايضا من احوالها المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة
مثال ان كل قسم منها داخل في الوجود لكنه قد علم ان التناهي
والتشكل من الامور التي لا يلحق الصورة الجرمية في نفسها الا بهما
او معها وقد يثبت ان الهيولى سبب لذلك فيصير الهيولى
سببا من اسباب ما به او معه ثم وجود الصورة السابقة بتمه
وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان
يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول**
المراد من هذا الفصل بيان ان الصورة الجرمية وما يصحبها من
الصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كما في العنصريات او غير
ممكنة الزوال كما في الفلكيات فانها لا يكون علة مطلقة ولا
آلات ووسائط مطلقة والحجة في ذلك قياس استثنائي
متصل مقدمها لو كانت الصورة الجسمانية علة مطلقة او آلة
او واسطة لوجود الهيولى وتاليها تقدم وجود الصورة وكونها
محصلة الوجود على وجود الهيولى واستثنينا نقيض التالي لينتج
نقيض المقدم اما بيان المتصلة فظاهر وذلك لان الشيء اذا كان
علة وعلة الشيء لا بد وان يتقدم في الوجود على وجود المعلول
لان وجود المعلول مستفاد منها فلا بد من سبق وجود العلة

فيثبت المتصل وبين ان الصورة الجسمانية وما يصحبها لو كانت علة
مطلقة لوجود الهيولى او آلة او واسطة لزم تقدم الصورة بتقدم
اسبابها على وجود الهيولى واما استثنا نقيض التالي وهو عدم
تقدم الصورة على الهيولى وذلك لان الصورة لا توجد الا
بالتناهي والتشكل او معهما وقد سبق ان التشكل والقدر
انما توجدان بسبب الهيولى فلو كانت الصورة علة او آلة او واسطة
لزم تقدم الهيولى على الصورة وعلى نفسها بمرتبتين وهو محال
فلا يمكن تقدم وجود الصورة على وجود الهيولى فلا تكون الصورة
علة لوجود الهيولى او واسطة او آلة على الاطلاق **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي
للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود
سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان
يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها
في وجود شي يوجد الصورة به او معه ثم يحصل ما بعد هذا الى الكلام
المفصل **اقول** هذا سؤال اورد على الفصل
المذكور والسؤال هو انكم قررتم ان الصورة لا يستوي لها
وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى
الهيولى فلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى فعلم بانه
لو صح ما ذكرتم لزم افتقار الصورة الى الهيولى والجواب عنه

بانه قال انا لم نقض بكون الهيولى علة للصورة بل قضينا بالاجمال
ان الهيولى محتاج اليها في وجود شي يوجد الصورة به او معه
ولا يلزم من هذا القدر كون الهيولى علة للصورة وذلك لجواز
ان يكون الهيولى محتاجا اليها بالنسبة الى شي بان يكون الهيولى
شرطا في وجود ذلك الشي ويكون ذلك الشي مع الصورة
بمعنى كونهما معلولي علة واحدة ويكون الهيولى شرطا في احد
المعلولين دون الاخر وعلى هذا لا يلزم من افتقار
ذلك الشي الى الهيولى افتقار الصورة الى الهيولى وهذا قال
في الفصل الاخر فيجب ان يطلب كيف هو اي كيفية افتقار الهيولى
الى الصورة وتقدم الصورة عليها بعد ما حصل العلم الاجمالي
ثم شرع وفصل كما هو حقيقته وقال انما يمكن ذلك على
احد الاقسام الباقية وعين الطريق ازالة للاجمال
وتحصيلا للتفصيل **اشارة** استعلم ان الصورة الجوهرية
اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم تبق المادة موجودة
فعقيب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب
ان نقول ونعم البدل ايضا بالهيولى على ان الهيولى تام
فاقام لان الذي نعتم مقوم سعدهم بتواليه اما بزمان
واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا قامة بها
اقول لما قسم العلة الموجبة لوجود الهيولى

الى العلة المطلقة او الآلة المطلقة او الواسطة او شريك العلة
وابطل الاقسام الثلثة بقي ان شريك لها قسيم آخر ولما كان بنفسه
الصورة صورة زائلة استحال افتقار الهيولى المستمرة الوجود اليها
لان الصورة الزائلة كيف يمكن ان يكون شريكة للعلة لان شريك العلة
ايضا له مدخل في وجود المعلول وينتفي عند انتفائه ولما ذكر الشيخ
ان الهيولى مفتقرة الى الصورة قولا اجماليا وبين امتناع خلو الهيولى
عن الصورة النوعية فيكون الافتقار حينئذ يكون الى الصورة النوعية
لا الشخصية فالامر الموجب والمعقب للصورة علة لاستمرار وجود
الهيولى وهو العقل مع الصورة النوعية فموجب الصورة ومعقبها
مقيم للمادة بالصورة ويمتنع ان يقال ذلك المعقب يقيم البدل
ايضا بالهيولى فلا يكون السبب الخارجي يقيم كل واحد منهما بالآخر
إشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به
الآخر فيكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى
نفسه ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر
ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقيم
كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما
بالآخر فالذات كل واحد منهما يتأخر في ان يتم وجود الآخر
وذلك مما قد بان بطلانه فبقي انه انما يكون التعلق من جانب
واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية
سوا

والصورة في الكائنة الفاسدة تعلق ما فيجب ان يطلب كيف هو
اقول لما ابطل القسم الذي هو ان يكون اقامة
كل واحد منهما بالآخر للزوم الدور اراد ان يبطل القسم الآخر
وهو ان يكون كل واحد منهما مع الآخر من غير تعلق ذات احدهما بالآخر
وذلك لانه اذا جاز قيام كل واحد منهما مع الآخر جاز قيام كل
واحد منهما وان لم يكن مع الآخر فيكون كل واحد منهما مستغنيا
عن الآخر وان اتفق تلازمهما لان المستغني عن الشيء لا يكون
ممتنع الانفكاك عنه فتعين ان يكون التعلق والافتقار من جانب
واحد وهذا ايضا يحتمل قسمان احدهما ان يكون للهيولى تاثير
في وجود الصورة وهذا باطل لما نبينه ذلك والثاني ان يكون
للصورة تاثير في وجود الهيولى وهو الحق لما سنبين فيبين ان
للصورة تقدما ما ونبين كيف هو بما يأتي من بعد **إشارة**
انما يمكن ان يكون على اصل الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى
توجد عن سبب اصل ودعن معين يعقب الصورة اذا اجتمعا
ثم وجود الهيولى ويحصل بها الصورة ويحصل هي ايضا بالصورة
على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل **اقول**
هذا الفصل يخص تفسير الصورة الكائنة الفاسدة قوله
على اصل الاقسام الباقية هو كون الصورة شريكة لشيء آخر
قوله هو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل ودعن معين

متعقب الصورة فالاصل هو العقل الفائض والمعين هي الحركات
السماوية المعدة لحصول الصورة في الهيولى والاصل ثابت
لكن المعد والمعين متغير لاختلاف الاوضاع واختلاف الاتصالات
ولهذا يسمى العقل سببا واصلا بالنسبة الى الهيولى لان الهيولى
مستمرة الوجود فيستدعي سببا مستمرا فعند اجتماع السبب
الاصل والمعين والصورة يتحقق وجود الهيولى ومعنى قوله
وتتحقق بها الصورة وذلك لان الصورة كما ان لها تأثيرا في
وجود الهيولى فلها ايضا تشخصه بالهيولى وهذه المعاني كلها
مندرجة تحت هذه الالفاظ ومعنى قوله على وجه يحتمل بيانه
كلام عن هذا المجمل هو ان الهيولى صدرت عن العقل فيكون
سبب وجودها هو العقل وتشخصها يكون بواسطة الصورة
وتحصل الصورة ايضا يكون بتشخص الهيولى ولا امتناع فيه وهو
ان الصورة تتشخص بحلولها في الهيولى والهيولى تتشخص بصيرورتها
محلا لتلك الصورة فهذا هو معنى هذا الفصل **وهم واشارة**
او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع بالاخر يرتفعه وكل
واحد منهما كالاخر في التقدم والتأخر والذي يحصل من هذا
اصل تحققه وهو ان العلة لحركة يدك بالمفتاح اذا دفعت
رفع المعلول واما المعلول فليس له رفع رفع العلة فليس
رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه

بل انما امكن رفعها لان العلة ومنها حركة يدك كانت مرفوعة وهما
اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول
بالذات كما في ايجابهما ووجوبهما **اقول** هذا سؤال
اورد على ما تقرر وهو ان نقول كل ما له تقدم في طرف الثبوت
والوجود تظهر ذلك التقدم في طرف الارتفاع ولم نظهر هنا لان
كل واحد منهما هو بحيث لو ارتفع ارتفع الاخر برفعه ولا تفاوت بينهما
فلا تقدم لاحدهما على الاخر هذا هو تحرير السؤال والجواب عنه
ان ذلك ثابت في كل علة ومعلول ولذا ينبغي ان يكون ولكن يجب
ان يتحصل اصل حتى يزول الشك وهو ان العلة والمعلول يوجدان
معا بالزمان ولا يكون لاحدهما تقدم على الاخر بالزمان بل في
معنى اخر وهو انهما وان وجدا معا بالزمان ولكن يوجد احدهما
بالاخر دون العكس اي ان الوجود يصل الى المعلول من العلة
فحصول الوجود للعلة يكون قبل حصوله للمعلول وهذا شيء يحكم
به العقل وهو معنى التقدم بالعلية عن تقدم الزمان فاما ان
علة في طرف الثبوت ومتقدما في طرف الثبوت يكون رفعه
ايضا متقدما على رفع المعلول في جانب الارتفاع فافهم ذلك
فان الصورة والهيولى وان تلازما في طرف الثبوت والانتفاء
فلا مانع من ان يكون الصورة علة على ما بيناها **تذنيب**
يجب ان تلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما يقاد فيه صورته

في تقدم الصورة هذا المحال **اقول** لما فرغ من اثبات
الصورة في الكائنات الفاسدات اراد ان يعم الحكم في كل
الاجسام فالحق ان يلطف من نفسك اي يكون بلطف نفسك
وما سبق ايضا من الدليل بانك اذا تاملت علمت ان المحال فيما
لا تفارقه صورته في تقدم الصورة هذا المحال لان الصورة
تقتضي نوعا من التقدم ومعلوم ان لها طبيعة نوعية بحيث
كانت تلك الطبيعة فانها تقتضي العلية والتقدم فلزم افتقار
الهيولى اليها وتحقيقه ان الموجب الذي هو العقل يوجب الصورة
اولا وبالذات ويوجب الهيولى ثانيا وبالعرض وان كان
يستحيل انفكاك احدهما عن الآخر هذا هو ما ذهب اليه
المتوغل في ذاتيات الجسم **تنبيه** الجسم يسمى بسيطه وهو
قطعه والبسيط يسمى بخطه وهو قطعه والخط يسمى بنقطته
وهو قطعه والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته
بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح
ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن
قوما ان يتصوروا جسما غير متناه والى ان يبين لهم امتناع
ما يتصورونه واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة
او قطع فيوصل ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة
فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط الدائرة قد يوجد

ولا نقطة واما المركز فيعين ما يتقاطع اقطارها ويعين حركة ما
او ما بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط لوجود نقطة
في المبين وسائرها لا متناهي فانه لا وسط ولا اشياء متفاصلة
لا جزءا في المادة والابعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة
واذا سمعت في تحديد الدائرة في داخلها نقطة فمعناه يمكن ان
يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار
ومعناه يمكن قسمته فيها وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح
في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا
اهل الفضل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها
تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل
الا ترى ان نقطة اذا فرضت متحركة فيعرض لها ما يتحرك فيه
وهو مقدار ما خطا او سطح مكعب يكون ذلك بعد حركتها
اقول يعني بسيطه اي سطحه وهو اصطلاح
المهندسين وحاصله ان الجسم يسمى عند سطحه ولذلك قال
هو قطعه اي منتهاه ومقطعه ولا يعني ذلك الجسم بعد وعلى
هذا القياس البسيط يسمى بخطه وهو قطعه والخط يسمى
بنقطته وهي قطعه وحده هي لوازم وجود الجسم ليس داخلا
في ذاتياته ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه
الى ان يبين لهم امتناع ما يتصورونه وهذا ظاهر قوله

فقد بان لك ان الامتداد الجسمانى ملزومه السابق عليه الشكل ثم لما فرغ
من بيان لزوم السطح الجسم شرع في بيان ان الخط ليس بلازم السطح و لا
النقطة بلازم الخط اما السطح كسطح الكرة فموجب ولا خط ولا نقطة
وانما تظهران فيها عند الحركة كالمحور والقطبين وقبل ذلك فلا
امتياز في ذلك واذا كان كذلك فعلم ان يكون الجسم قبل السطح
في الوجود لان الاجزاء التي تكون بعده وكذلك السطح قبل الخط
وكذلك الخط قبل النقطة وقد جوز هذا اهل التحصيل معناه
ان من نظر في ادلة نفي الجزء علم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
واذا كان كذلك ظهر لك ما ذكرنا من الامور وليس الحال كما زعموا
ان النقطة قبل الخط والخط قبل السطح والسطح قبل الجسم فان
ذلك من تفاريع الجزء واذا لم يكن الاصل واقعا فما يتفرع عليه
يكون باطلا **تنبيه** ما اسهل عليك ما ياتى لك ان الابعاد
الجسمانية متناهية عن الداخل وانه لا يبقى حينئذ في جسم واقف
له عن منحى وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور
والاعراض **اقول** اعلم ان هذا الفصل والذي
ياتي بعده فصلان بلا انها موضوعة لابطال الخلا واعلم ان الناس
قد اختلفوا في تحقيق هذه المسئلة ولم يزل مختلفة فمنهم من قال
الفضاء عدم صرف وانما يمتاز بعضه عن بعض بواسطة اوضاع
الاجسام ونحن نتصور مقدارا بتقدير الوهم واعتبار الذهن

واما في الحقيقة فلا وجود له في الاعيان والمذهب الثاني هو ان الفضا
لا يجوز ان يكون عدما صرفا وكيف وهو مقدر في نفسه وكم معين
الا انه بعد مجرد مفطور ثابت لا مادة فيه ويمكن فيه
ساير الاجسام والفرقة الثالثة هم القائلون بوجوب الملا
وامتناع الخلا فهذه هي المذاهب والشيخ يبطل المذهبين
الاولين بقوله ما اسهل ما تاتي لك من ان هذا ظاهر
عند اول النظر ان هذه الاجسام المشاهدة لا تسع الجسم محسوس
داخله بل كلما تحرك احدهما الى جهة ينحي الاخر ويترك المكان له
ولم يكن ذلك للهيولى لان الهيولى لا وضع لها بذاتها فليس ذلك
الامتناع الا للصورة الجرمية التي هي بعد فامتناع التداخل
من الجسمين انما هو بسبب البعد لاستحالة اجتماع المثلين وان يقع
التميز بين الشيئين وهذا ظاهر **اشارة** انك تجد الاجسام
في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباينة وتارة متباعدة وقد
تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة
القدر وتارة لا اعظم وتارة لا اصغر منه ان الاجسام الغير
الملاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها احتمالا قدريا
فان كان بينها خلا غير اجسام وامكن ذلك فهو ابعاد بعد مقداري
ليس على ما يقال لا شي محض وان كان لا جسم

اقول بين هنا ابطال الخلاء بمعنى العدم الصرف وبيانه
ان الخلاء على ما زعموا فهو قابل للمساواة واللامساواة والتجزية
والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم لانه قابل للزيادة والنقصان
فثبت ان الخلاء لو كان له وجود لم يكن عدما صرفا بل هو بعد
مقداري فبطل القول بانه عدم صرف **تنبيه**
واذ قد تبين ان للبعد المتصل لا يتقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد
الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف
واذا سلكت الاجسام في حركاتها فلا وجود لفراغ تنحى عنها
ما شغلها ولا يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء **اقول**
اراد في هذا الفصل ان يتمم ما ادعى في امتناع الخلاء واثبات الملاء
بان يقول لو كان هناك بعدا وامتدادا غير الجسم يمكن فيه الجسم
فاما ان يكون عدما صرفا واما ان يكون بعدا ثابتا مفطورا
وهو الطول والعرض والعمق والاول محال لما ذكرنا فبطل
ان يكون هناك بعدا غير الجسم فبطل الخلاء بالمعنيين جميعا
ومعنى قوله واذ قد تبين ان للبعد المتصل لا يتقوم بلا مادة
يشير الى ان كل امتداد وكل بعد فانه لا بد وان يكون
وجوديا فيلزم ان يكون جوهرا او عرضا لانه حسب اما ان
يكون قائما بذاته او قائما بغيره وكلما كان كذلك فهو لا ينفك
عن المادة فيكون هناك بعد جوهري فيمتنع وجود بعد هو فراغ
صرف

اشارة ولعله مما نحن مشغولون به الكلام في المعنى
الذي يسمى جهة بل في مثل قولنا يتحرك كذا في جهة كذا دون جهة
كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون
مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فثبت ان للجهة وجودا
اقول لما فرغ من تقرير بحث الخلاء والملاء شرع في بحث
الجهات قوله في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا يتحرك كذا
في جهة كذا دون جهة كذا يريد لان تبين الفرق بين الجهة والمكان
فان المكان ايضا انما يمتاز بعد تمايز الجهات حتى يمكن ان
يقال الجسم المعين حاصل في جهة فوق او جهة اسفل وجهات اخر
وقبل تمايز الجهات لا يتصور ذلك وانما قال في المعنى الذي يسمى
جهة ولم يقل في جهة لانه بعد لم يتبين ان الجهة عبارة عماذا وسيبين
في النمط الثاني واقتصر هنا على هذا القدر بان قال انها مقصد
للمتحرك وما خذ للاشارة فيجب ان يكون امرا موجودا **اشارة**
واعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات
التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات بوضعها ينالها الاشارة
اقول ادعى هنا ان الجهة ذات وضع لان المشار
اليها بانها فوق او اسفل يجب ان يكون ذات وضع لكن ذلك الوضع
هو بالعرض فيكون هناك امرا موجودا يكون الوضع له لان
الموجودات العينية تنقسم الى ما له وضع والى ما لا وضع له

والذي له وضع نفسه يكون وضعه بالذات ودون يكون وضعه بالعرض فتبين
هنا ان الجهة من المعقولات التي لها وضع بالذات وبيان ذلك
ان الجهة لما كانت من المعقولات التي يقع نحوها الحركة المكانية يستحيل
ان يكون من الامور المعقولة التي لا وضع لها فنفس ان يكون لها وضع
فتناولها الاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع
فمن البين ان وضعها في امتداد مأخذ للاشارة والحركة ولو كان
وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها بل اما ان يكون منقسمة
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك
الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال
انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد
الى الجهة فالجهة ورا المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه
هو الجهة لا جزو الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير
منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان تحرص
على ان تعلم كيف تتحدد الامتدادات اطرافها في الطبع وما
اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول**
يريد ان يبين هنا ان الجهة غير منقسمة وان يكون وضعها في
امتداد مأخذ الاشارة والحركة لان وضعها لو كان في غير
امتداد مأخذ للاشارة والحركة لا يتعلق الاشارة والحركة
اليها ومن هنا ان الحركة والاشارة يتوجهان الى الجهة

فيجب ان يكون وضعها في امتداد مأخذ الاشارة والحركة واذا ثبت
هذا فنقول هو اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير
منقسمة فان كانت منقسمة في ذلك الامتداد فلنفرض فيه جزئين
فاذا وصل المتحرك الى الاقرب الجزئين ولم يقف فاما ان يقال
انه يتحرك بعد الى الجهة فما وصل اليه لا يكون جهة ولا جزء الجهة
بل يكون طرفا الى الجهة ومسافة يقطع الى الجهة واما ان يقال
انه يتحرك عن الجهة وحينئذ يكون ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة
فثبت ان الجهة حد الامتداد غير منقسم ويقال له بالنسبة الى الامتداد
حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة وبطبق الفاظ الكتاب
مع ما ذكرنا ظاهر **وهم وتنبيه** لعلك تقول ليس من شرط
ما اليه الحركة ان يكون موجودا فان المتحرك المستحيل من السواد
الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اصطلح هذا في وهمك
فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشكك به غير
ضائر في الغرض اما الاول فلان المتحرك الى الجهة ليس تحصيل
الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب
منه بالحركة ولا تحصل لها عند تمام الحركة حالة من الوجود والعدم
لم يكن قبل الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة
لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول
لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الاول وعليه بنا ما يتلو هذا
الفن من الكلام

اقول هذا سؤال اورد على الفصول السالفة لانه اثبت
ان الجهة امر موجود ومقصد للمتحرك سعضه السالك بكون الجسم
المتحرك في الكيف يتحرك من السواد الى البياض وليس البياض
موجودا حال توجه المتحرك له ويجوز ان يورد ايضا على الفصل
الثاني فانه ادعى هناك ان الجهة يجب ان تكون ذات وضع لكونها
مقصدا للمتحرك فان الجسم يتحرك الى البياض مع ان البياض لا وضع له
والجواب عنه من وجهين احدهما وهو الذي سماه بالفرق وهو انا
لا ندعي ان كل معدوم يستحيل ان يكون مقصدا للمتحرك بل
المعدوم الذي لا يكون مقصود المتحرك تحصيله وايجاده بل بلوغه
او القرب منه وذلك لان مقصود المتحرك ان كان تحصيله وايجاده
فشرطه ان يكون معدوما والا لكان مقصوده تحصيل الحاصل
وهو محال واما اذا كان مقصود المتحرك بلوغه او القرب منه
فشرطه ان يكون موجودا لان طلب القرب من المعدوم محال
فالحاصل ان نقول لو كانت الجهة معدومة لاستحال ان يكون بلوغها
والقرب منها مقصودا للمتحرك هذا هو الفرق والوجه الثاني
هو انه ليس ما ذكرتم بقادح في المطلوب لان المطلوب اثبات
شيء موجود ذي وضع غير منقسم وتسليم هذا الشيء لا بد وان
يكون ثابتا قبل الحركة او بعد الحركة ثم لما كان الاصل هو
ان الجهة لا تختلف حالها قبل الحركة وبعدها لا جرم قال

الى الفرق وقال الحق هو الفرق وهو ان تكون الجهة ثابتة وذات وضع
وغير منقسم قبل الحركة وبعدها قوله وعلمه بنا ما يتلو هذا الفن
من الكلام معناه ان ما ذكرناه مبني على كون الجهة امرا
موجودا بهذه الصفة اثبات المحدد وسائر اوصافه ولوازمه

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة فوق
واسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال
فيما بيننا ومثل ما يشبه ذلك فلنبحث عما يكون بالعرض واما
الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ثم من المحال ان يتعين
وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس طرف من المتشابه
اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب ان يقع
في خارج منه ولا محالة ان يكون جسما او جسمانيا والمحدد
الواحد من حيث هو كذلك فانما يتعين منه حد واحد ان
افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان
وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل هما اثنان
فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه
واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون
احدهما محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين
متباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به

داخل المحاط به في خلاء الثاني بالعرض وذلك لان المحيط وحده
يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد
الذي لمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء
واذا كان على الوجه الاخر تحدد جهة القرب واما جهة البعد
فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا
حدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع في محاذاة
دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقرير
الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام على فرضه واعتبار وضعه
فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن
ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث يحال انها موجبة للتحديدين
المتقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به جهة القرب ولم يحدد ما يقابله
اقول اما الجهة فقد عرفت حالها واما اجسامها
الاولى والثانية اما الاولى فمنها المحدد والافلاك والثانية
الاركان والعناصر وما يتولد منها والجهات على اقسام فمنها
لا يتبدل كالعلو والسفل ومنها يتبدل كاليمين والشمال
واعلم ان لكل جسم يلينا اعني ما دون الفلك علوا وسفلا
اما بالطبع واما بالعارض اما الاول فكما يكون للنبات
فان جهة اغصانه فوق بالطبع وجهة اصوله اسفل بالطبع
واما الثاني فكما يعرض من وضع جسم ما فيكون ما يلي الفلك

منه جهة فوقه وما يلي الارض جهة سفله واما الارض فليس لها الا
جهة العلو فقط فانه ان عني بالجهة ما يلي مثانة الارض سطحها وهو
وما يلي الفلك فلا جهة لها الا العلو وان عني بالجهة كل طرف يعرض
في بعد فلها جهة عند مركزها واخرى عند محيطها وهو سطحها
والاول سفل والثانية علو لكن جهة المركز نقطة موهومة لا وجود
لها بالفعل فلا وجود لجهة الارض بالفعل الا العلو قوله
ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه كانه ليس
حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره
اقول وهنا اشارتان الى الجهات الطبيعية اما جهات الحركات
المستقيمة واما جهات الحركات الغير المستقيمة اما الاول فهو
كل حركة مستقيمة فمن جهة الى جهة ولكل منهما وضع معين فذلك
الوضع المعين اما ان يكون في خلاء او في ملاء متشابه او في ملاء
غير متشابه والاول والثاني باطلان لان الخلاء والملاء المتشابه
لا يتعين فيهما وضع الجهة فانه لا حد فيهما بان يكون جهة مخالفة
لجهة اخرى اولى من غيره فيمتنع ان يكون فيهما حد هو جهة شيء
يتحرك عنه وحد هو جهة شيء يتحرك اليه فتعين القسم الثالث
وهو ان يكون تعين وضع الجهة في ملاء غير متشابه والملاء الغير
المتشابه يكون لا محالة خارجا عن الملاء المتشابه وعن الخلاء
ايضا وذلك الملاء يجب ان يكون جسما او جسمانيا وعلى كل تقدير

يكون اسن وضع الجهة عند جسم ما ثم الجسم المحدد للجهتين المختلفتين
اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والمحدد الواحد للجهتين
المختلفتين اما ان يكون محددا لهما من حيث هو واحد لا من حيث
انه محيط او من حيث انه محيط والاول باطل لان المحدد الواحد
لا من حيث انه محيط انما يمكن ان يتحدد به جهة واحدة وهي ما يليه
ويقرب منه اما الجهة المخالفة لها فلا لكن الكلام في المحدد
للجهتين المختلفتين اعني ما لكل حركة مستقيمة فيهما طرفا البعد
دائما اما بالطبع كالفوق والسفل وهما اصلان فعلم ان الجسم
الواحد لا من حيث انه محيط يمتنع ان يحدد جهتين مختلفتين
يعني ان يكون المحدد لهما جسم واحد من حيث انه محيط ولهذا
قال فالمحدد اذن اما ان يتم بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا
واما ان يتم بجسمين والمحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا
والاخر محاطا به او بحول او طا عنه ما لو تملا اقول
قد تحقق ان المحدد للجهتين المختلفتين اما ان يكون جسما
واحدا لا من حيث كونه واحدا بل من حيث كونه محيطا
او يتم بجسمين او اكثر والثاني باطل لان الجسمين المحددين
للجهتين المتضادتين لا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا
بالاخر او لا يكون كذلك بل يكون الجسمان موضوعين
وضعا متباينا والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض

لان المحيط وحده يكون كافيا في تحديدهما فانه يحدد باحاطته القرب
منه وبمركزه البعد عنه واذا كان المحيط مستقلا بالتحديد لم يكن
للمحاط به اثر فيه ويكون المحدد جسما واحدا لا اكثر والثاني باطل
وهو ان يكون وضع الجسمين على التباين لان كل جسم يعين جهة وهي
القرب منه ولا يعين البعد عنه الا ان يكون الجسمان متحددين
على وجه يكون كل حركة مستقيمة يفرض ابتداؤها من احدهما ينتهي
الى الاخرى ومحاذيا بها على هذا الوجه اما ان يكون من طبع احدهما
او لا من طبع احدهما والاول باطل لانه ليس بعض الجوانب
وسطح كل جسم بان يكون محاذيا لبعض الجوانب من سطح الاخر
اولى من غيره ضرورة اشتراك جميع الجوانب في كل سطح في طبيعة
ذلك الجسم فيمتنع ان يكون محاذيا على الوجه المذكور واذا كان
محاذيها لامر خارج عنهما كان لذلك الامر الخارج تاثير في
تعيين الجهة ضرورة افتقار تعين الجهتين الى المحاذاة المذكورة
وافتقار المحاذاة الى ذلك الامر الخارج وذلك الامر الخارج
يجب ان يكون جسمانيا لان نسبة المعقولات التي لا وضع لها
الى الجسمين ووضعها متشابه واذا كان كذلك وكان ذلك الخارج
جسمانيا عاد الكلام في كيفية وضعه في جانب لما ينقضي
فيجب ان يكون وضعه منها لجسم ثالث والتسلسل وهو محال
وبهذا نظر بطلان كون المحدد للجهتين المختلفتين اكثر من جسم

واحد فيجب ان لا يكون المحدد اكثر من جسم واحد لكن من حيث
كونه محيطا لان المحيط يحدد جهة القرب باحاطته وجهة البعد
بمركزه **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه
الطبيعي ويعاود يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا جهة
لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب
ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو
قبل هذا المفارق او معه فقط وذلك الجسم له تقدم في رتبة
الوجود على هذا بعليته او على ضرب آخر **اقول**
المقصود من هذا الفصل انه لا يجوز على المحدد الانتقال عن
المكان وانه يجب ان يكون مستديرا كري الشكل ويذكر ايضا
مقدمة كلية سيفرع عليها احكام اما المقدمة فهي ان كل جسم
من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده لا يجوز ان يكون
محددا لموضعه الطبيعي بل جهة موضعه الطبيعي يكون متحددة
بغيره لا به ويبين هذا بقياس من الشكل الثاني وهو ان
مفارق موضعه الطبيعي ومعاوده فانه ذو جهة في الحالين
ولا شيء مما يتحدد به تكون جهته في الحالين فلا شيء مما يفارق
موضعه الطبيعي ويعاوده مما يتحدد به الجهة وحاصله ان الجسم
الذي يصح عليه الانتقال فانتقاله يكون من جهة الى جهة
لا محالة ولا نعني ان الجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي

ويعاوده الا هذا قوله بعد ذلك فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي
بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط هو
اشارة الى تمام ما ذكرنا من المقدمة الكلية مع بعض توابعها وهو
ان الجسم المحدد لجهة هذا الجسم يكون متقدما عليه لانه متقدم
على ما هو متقدم على هذا الجسم او مع هذا الجسم وعلى التقديرين
يكون متقدما عليه بضرب من التقدم ولهذا قال فذلك الجسم
له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعليته او ضرب آخر **تذنيب**
فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا
ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع ما بالقياس الى غيره
وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه
ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم
الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني
ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة ويكون
الاول انما يخلو له ان يكون متقدما في رتبة الابداع ويكون
مساويا بسبب وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا **اقول**
هذا الفصل هو من تفاريع تلك المقدمة
ولذلك سماه بالتذنيب وقد ثبت في الفصل الاول ان المحدد
اما ان لا يكون له موضع ومكان اصلا فيكون محيطا على الاطلاق
وان كان له موضع ومكان ولا يكون محيطا على الاطلاق

ولكن يمتنع عليه ان يفارق موضعه الطبيعي اذ لولا كل واحد
هذين الامرين يلزم ان يكون له مكان وموضع او يمتنع عليه ان
يفارق موضعه فلا يكون محددا وقد فرضناه محددا هذا
خلف فالمحيط على الاطلاق هو الذي يكون مكانا لغيره
ولا يكون غيره مكانا له لان مكان الشيء ما يحيط به وما يحيط به
الشيء يكون محاطا به من هذا الوجه فلا يكون محيطا على الاطلاق
بل ربما كان محيطا من وجه محاطا به من وجه اخر مثال المحيط
على الاطلاق الفلك الاقصى ولا على الاطلاق سائر الافلاك
فالفلك الاقصى لا مكان له فلا امتناع في كونه محددا لانه
ليس من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ولكن له وضع لان
لاجزائه نسبة الى ما يحيط به حوله ولعل لا يكون المحدد
الاول الا القسم الاول ومعنى قوله لعل ليس التردد بعد
ان قام البرهان على اثباته ولكن من عادته ان يطلق لفظة
لعل فيما هو الحق والواجب قوله ويكون الاول انما يخلق
ان يكون متقدما في رتبة الابداع لان الاول يكون متقدما
على الجهة التي تحددت به لكونه علة لتلك الجهة فيكون متقدما
على ما في تلك الجهة من الجسم لان تلك الجهة اما متقدمة على ذلك
الجسم او معه ولما ثبت انه متقدم في رتبة الابداع وجب
ان يكون بسيطا واذا كان بسيطا وجب ان يكون متشابه البنية

وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا **اشارة**
الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع
والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد
للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا
واحدا غير مختلف **اقول** يريد ان يبين ههنا ان
المحدد يجب ان يكون متحركا على الاستدارة ومعنى البسيط ههنا هو
الذي طبيعته واحدة بحيث لو جزئ الجسم البسيط وحلل الى اجزاء
باي طريق كان صح بقاء صورته النوعية يكون الطبيعة الموجودة
في كل جزء مثل ما في الجزء الاخر وسائر الاجزاء ليس فيه تركيب قوى
وطبائع قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال
وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف معناه ان البسيط
اذا اقتضى طبيعته مكانا معينا او شكلا معينا فان مقتضى طبعه
واحد ولا يكون هناك طبيعة اخرى تقتضي خلاف ذلك
بخلاف المركبات فان الطبيعة التي تقتضي الاستدارة لا تقتضي
غيرها واذا قلنا الطبيعة مطلقا فلا بد من تفسير معناها فنقول
كل حال في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل فذلك الحال
لا يخلو اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه او لا يكون وكل واحد
من هذين القسمين فانه اما ان يصدر عنه الاثر على نهج
واحد او لا فيحصل هنا اقسام اربعة الاول ما يصدر عنه

الاثر على نهج واحد لا مع الشعور وهو الطبيعة والثاني ما يصدر عنه الاثر على نهج واحد مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما يصدر عنه الاثر لا على نهج واحد مع الشعور وهو القوى الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر لا على نهج واحد ولا مع الشعور وهو القوى النباتية والمتقدمون ذكروا في حدها انها المبدا الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والتحقيق في هذا هو ان الفاعل الحقيقي هو الحق سبحانه وتعالى وبعده العقول لكن الفعل لا يترشح في هذا العالم الا بواسطة هذه القوى التي تسمى طبيعة لانها من الالات فبعضها تباشر فعلها وبعضها مستعدة للشعور ويسمو عليها الشعور من المبادئ وعالم الامر وطباع العنصرية وعالم الخلق كلها مسخرة معقودة بوجهها الى غاياتها ومن غاياتها الى الغايات لان النفوس والقوى في هذا العالم محبوسة متعلقة الى ان ينتهي الى الغاية التي خلق لها ومن تامل الاصول المحققة تيقن ان للبارئ العالم بحركة يكون لسر عظيم والمآل لا يعود يكون الحكيم حكيم بالغ الحكمة واذا علم ذلك بادر الى الايمان بها وان لم يعقل حق التيقن ويعني ان تعلم ان علم الاول والعقول محيط بجميع هذه الذوات وصفاتها مقدرة موقتة فافهم ذلك **اشارة**

انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدا استيجاب ذلك وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجواذب عنه وكل جسم له مكان واحد ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة **اقول**

هذه توطئة ومقدمة اخرى ويشتمل على تقرير اصل وتفريع احكام على ذلك الاصل وتبيين بقياس اقتراني من الضرب الاول من الشكل الاول حذفنا الكبرى لظهورها والصغرى هذه كل جسم اذا خلي وطباعه عاريا عن الاسباب الغريبة والمؤثرات الخارجية لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين وكل ما كان كذلك ففيه مبدا يستوجب ذلك ينتج ان كل جسم ففيه مبدا استيجاب ذلك ولما كان الجسم منحصرا في البسيط والمركب اشتغل ببيان حكم كل واحد منهما فقال وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وقد مر ان البسيط هو الذي طبيعته واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي الا شيئا واحدا قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه فالمراد منه ان المركب قد يتركب على اقسام فانه قد يغلب في المركب احد العناصر غلبا لا جرم يكون مكانه

مكان الغالب كالحجر الذي تغلب فيه الارضية يكون مكانه مكان الارض
وكالبخار الذي تغلب فيه الهوا يكون مكانه مكان الهوا وقيل لا يكون
المركب كذلك واما بالنسبة الى الشكل فان ما يقتضيه البسيط
هو الاستدارة والا لاختلفت هياته في مادة واحدة عن قوة واحدة
ومعنى قوله الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب
اراد به الجسم لو فرض منفكا عن كل ما هو خارج عن طبعه فانه لا بد
وان يقتضي طبيعته المكان والشكل والوضع ويكون ساكنا
في شي لا يتحرك في الاين والوضع والكم والكيف اللهم الا بسبب امر
من خارج وكذا في الاوان لان الاوان لعصا خارجه عن الطبع
وكذا الكلام في القوة النامية **تنبيه** الجسم له في حال الحركة
ميل يتحرك به يحس به المانع ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره
ما يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه
ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الما في البرودة
المنبعثة عن طباعه الى ان يزول وانما يكون الميل الطبعي
لا محالة يتوجه متوخاها الطبع فاذا كان الجسم الطبعي في حيزه
الطبعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه
لا عنه وكلما كان الميل الطبعي اقوى كان امنع الجسم عن قبول
الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطا

اقول المقصود من هذا الفصل ان يبين فيه ما يستعين
به في برهان الميل ويدل عليه الاحساس في الحركات المكانية والوضعية
وكل ما يتحقق الحس بوجوده فنقول هذا الميل ليس نفس الحركة فان
الحس يحكم بوجوده مع سكون الجسم وكلما كان الميل القسري اشد قوة
كان ابقى وابطا زوالا وكلما كان الميل الطبعي اقوى كان اقدر
على دفع الميل القسري وهذا يظهر في جميع الحركات قوله
الا فيما يضعف ذلك فيه معناه مثل الذرة والهبا المبثوث
في الجو قوله وانما يكون الميل الطبعي لا محالة يتوجه متوخاها
الطبع ظاهر لان الميل الطبعي في الحجر المعاوق في حيزه يكون
يتوجه حيزه يقتضي السفل والميل الطبعي في الزق المنفوخ تحت الما
يكون مايلا الى فوق وباقي الفصل ظاهر **تنبيه**
الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا
يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في
زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلها في تلك المسافة آخر فيه
ميل ما وممانعة فبين انه يتحركها في زمان اطول ولكن ميل
اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك
المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي
الميل الاول الى عديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك
بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع

وغير ذي ممانع متساوية الاحوال في السرعة والبطؤ هذا محال
اقول هذه تمهيد قاعدة في تفرع عليها مطالب
كثيرة اذ يلزم منها ان كل جسم قابل للحركة ففيه مبدأ ميل طبيعي
وملخص القاعدة هذه كل جسم خلا عن الميل بالقوة او بالفعل
لا يكون قابلا للحركة القسرية ولا يقبل الميل من القاسر والمراد
بالميل في الجسم بالقوة او الفعل هو الميل الطبيعي كما قلنا والدليل
عليه قياس استثنائي وهو قولنا لو قبل الجسم الذي لا ميل فيه
لا بالقوة ولا بالفعل ميلا قسريا يتحرك به يلزم ان يكون الحركة
الصادرة عن محرك واحد في مسافة واحدة لا يختلف حالها بين
ما يفرض مع المعاوق وما لا عن المعاوق والتالي باطل فالمقدم
مثله واما الشرطية فظاهرة لانا نفرض جسما خاليا عن الميل
الطبيعي يتحرك عن قاسر في مسافة معينة اذ لا بد وان يكون في
زمان ولنفرض في ساعة ثم يحرك الجسم الذي فيه ميل بتلك القوة
في تلك المسافة فلا بد وان يقتضي زمانا اطول ولا بد وان يكون
بين الزمانين نسبة ثم عكسنا وفرض جسم اخر يكون نسبته الى الجسم
الاول كنسبة زمان ذي الميل الى الاول وعديم الميل لان الميل
سار في الاجسام اذا عرفت هذا فنقول يلزم ان يتحرك ذو الميل
الثاني في زمان عديم الميل تلك المسافة فيكون حركتا مقسورين
ذي مانع وغير ذي مانع متساوية الاحوال في السرعة والبطؤ هذا محال
١٥ هو من تقارير

تذكير يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز
ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان ذي ميل
اقول هذا جواب عن سؤال مقدر وهو انه لو فرض
حركة عديم الميل لم يقع في زمان تعذرت تلك النسبة فاجاب
عنه بان حال وقوع الحركة لا في زمان محال لان كل حركة لا بد
وان تقع في مسافة ولما ثبت انقسام المسافة وانطباق الزمان
للمسافة في الانقسام ثبت امتناع زمان لا ينقسم وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل
من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء
حدوثه من مخرجه او اتفق له من اسباب خارجة لا تعرى من
تعاوريها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة
ان تصير مكانها مخصصا يطلبها دون مكان الاخرى بسبب
عرضها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها
من مكان طبيعي حرى مخصوص بها لا استحقاقا مطلقا وكذلك فيما نحن فيه
المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا
مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان
كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة العارضة المعونة
لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه
وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم

عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من
طبعه او لداع مخصص له او اتفاقا فان كان لاستحقاق بوجه ما
من طبعه او لداع ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق
فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفيناها عن الجسم وان كان
اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند
الى اسباب غريبة **اقول** هذا تشكك اورده
على القاعدة التي ذكرها وبنى عليها سائر كلامه ومن جملتها ان
لكل جسم مكانا طبيعيا وشكلا طبيعيا يستحقه ذاته فقال
لا نسلم ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون جسم ما اقتضى وضع معين
او شكل او موضع اما من حركته او من اسباب اخر تعاورت
وتداولت اياه فصار ذلك الشكل او الموضع او الوضع اولى به
وهذا كما يعرض لكل مدرة ولكل جزء من اجزاء الكلية الارض
ان يصير مخصصا بمكان معين لسبب غير ذاته وان كان ذلك
بمعونة من ذاته وان اختلف عليه الاحوال بان ينقل تلك
المدرة الى مكان اخر ولم يكن واحدا من تلك الامكنة يستحقه
لذاتها واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في مطلق المكان
وان لم يكن طبيعيا فانه لا يستلزم عندكم انه لا يستحقه وكذا القول
في الشكل والجواب عنه هو انك يجب ان تعلم ان كل شيء
فلم يكن وضعه مبرأ عن اللواحق الغير المقومة لماهيته او وجوده

تلك

فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين
وشكل معين فيلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيها واما قال
لكل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للمتشكك
واما الحدوث فقد خصه بالذكر لامكان ان يقع المتشكك به اكثر
فانه لو خص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع الى
الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال
دون غيرها من طبعه اما الى المحدث فلداع مخصص واما الى
غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث
من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك
الى ان الاتفاق ليس على ما نظن انه لا يستند الى سبب
بل هو الذي يستند الى سبب غريب مجهول وجوده ولا يشعر
له فينسب الى الاتفاق لان كل ممكن فله سبب **إشارة**
الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فهو لعلها من
الامور الامكانية ولعلل طارية ونقل التبدل فيها من طباعه
الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن
الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل
اقول هذا تمهيد مقدمة اخرى وبيانه
ان كل جسم حصل على حال غير طبيعية يكون فيه ميل طبيعي الى
تبديل تلك الحالة وذلك لان كل حالة يحصل للجسم فانها لا تكون

واجبة لذاته فان حالات الاجسام وصفاتها للجسم من خارج
لا بد وان يكون ممكنة غير واجبة فيكون من غيرها وذلك الغير
اما الطبيعة واما غيرها فاذا لم يكن بسبب الطبيعة فيكون لغيرها
وهو القاسر فثبت ان كل جسم وصل على حالة غير طبيعية فان
تلك الحالة يكون حاصلة من القاسر وكل حالة حاصلة للجسم بالقاسر
فانه يقتضي وجود ميل طبيعي فيه الى زوال تلك الحالة لما مر ان
كل جسم لا ميل فيه لا يقبل الميل القسري وكل جسم وجب على
حالة غير طبيعية ففيه ميل الى زوال تلك الحالة **اشارة**
الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه المفروضة اولى بما هو
عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا
لشيء منها فتلك الحالة والنقلة عنها جائزة والميل في طباعها واجب
وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون المواضع وذلك
على الاستدارة ففيه ميل مستدير **اقول**
هذا هو المقصود من ذكر المقدمات لاثبات الميل الطبيعي للمحدد
ميلا مستديرا وليس فيه ميل مستقيم وبرهانه بقياس اقتراني
من الضرب الاول من الشكل الاول هكذا كل وضع حاصل
للاجزاء المفروضة للمحدد هو حالة غير واجبة من طباعه وكل
حالة للجسم غير واجبة من طباعه فانها تستدعي ميلا طبيعيا
فيه فالحالة الحاصلة للمحدد تستدعي ميلا طبيعيا فيه فليتم

القول بوجود الميل الطبيعي وبان الصغرى والكبرى فلما تم ان
الميل الطبيعي الذي فيه اما ان يكون على الاستقامة او على الاستدارة
لا جائز ان يكون على الاستقامة لان الميل المستقيم يقتضي زوال
الموضع والوضع الكلي ثم الوضع والموضع الكلي اذا كانا طبيعيين
فيستحيل ان يكون في الطبع ميل يقتضي زوال شيء منهما فتعين
ان يكون ذلك الميل مستديرا لان الميل المستقيم يقتضي زوال
الموضع والوضع الكلي والمحدد يجب ان يكون محيطا بالكل وان
لا يكون وراءه مسافة فهذا الوضع واجب له فيستحيل ان يكون
الميل الطبيعي يقتضي زوال شيء منها فتعين ان يكون الميل الطبيعي
الذي في المحدد يقتضي زوال شيء منها بل انما يقتضي تبدل
اوضاع الاجزاء المفروضة وذلك انما يكون على سبيل الاستدارة
تنبيه واعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب
حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبته اما الى شيء من خارج
واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد
جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط به فيلزم ان يكون بسبب جسم
من داخل **اقول** هذا الفصل مشتمل على تتمة
المقصود وتبيين فيه ان الميل الذي في طبع المحدد لتبدل
اوضاع الاجزاء انما يمكنه ذلك بالقياس الى الجسم الداخل لان
مثل هذا التبدل اما ان يكون بالنسبة الى الخارج او بالنسبة الى
الداخل

وامتنع من الخارج لان المحدد هو نهاية عالم الاجسام فتعين ان يكون
في الداخل **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن **اقول**
واذا ثبت ان تبدل النسبة للمحدد يجب ان يكون بين داخل ينبغي ان
يكون ذلك الداخل ساكنا لتستدير المحدد حوله وسائر الاجسام الحاوية
فقوله يجب عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند ساكن بل معناه
ان ذلك واجب ولغير الساكن جائز لاختلاف حركة الحاوي والمحوي
اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد
الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لا سيجمعا وكل جسم
مكانا بحسبه ويكون احد المكانين طاهرا عن الاخر فان كان
حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لم يحبها اقتضى ميلا
مستقيما الى المكان الذي يحبها وان كان في المكان الذي له
يحبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان
مكانه فيجه نحو ممكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل
عن مكانه حوبما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه
ميل مستقيم **اقول** هذه تنبيه وهي ان
كل ما هو قابل للكون والفساد ففيه ميل مستقيم لانه ثبت
ان كل جسم يقتضي مكانا واحدا طبيعيا ولا يكون للجسم الواحد
مكانان طبيعيان ولا لجسمين مكان واحد طبيعي اذا عرف هذا

فنقول الجسم الذي فسد عن صورة الى صورة اخرى لا يخلو اما ان
يكون حصول الصورة الثانية في مكان مناسب للصورة الثانية
طبيعي لها او في مكان غريب بالقياس الى الصورة الثانية مثال
الاول ان يرتفع اجزاء مائية الى الجو فيتحلل في الجو هواء فقد
حصلت الصورة الهوائية في مكان مناسبها طبيعي ومثال
الثاني ان يتحلل شطر من الهواء في الجو البارد ماء فان ههنا
حصلت الصورة المائية في مكان غريب غير طبيعي لتلك الصورة
الاولى واذا علم هذا فنقول يلزم ان يكون في ذلك الجسم



ميل ينتقل به عن المكان الاول الى المكان الثاني وان حصلت
الصورة في مكان غريب فوجود الميل الناقل عن ذلك المكان
يكون ظاهرا لان الصورة الحادثة يقتضي مكانا اخر بالطبع
غير الذي حصلت فيه تلك الصورة ففي ذلك الجسم ميل ينقله
عن المكان الغريب وهو في الصورة الاولى وقد زاحم ما كان
هذا المكان مكانه بالطبع واخرجه من مكانه الطبيعي فيمكن
هذا المكان قابل للنقل عن مكانه فالجسم في كل واحد
من الصورتين قابل للنقل وقابل لحصول الحركة المستقيمة فالجسم
الكائن الفاسد لا ينفك عن ميل ناقل من مكان الى مكان
ففيه ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت وقلت
يكون ذلك المكون لصوق الجسم الذي استقل الى صورة ثم

بالكون فقد وجبت لنوعيته ان تقع خارج مكانه فان اللصيق ليس
هو المكان بل الجار **اقول** هذا شك اورد وهو
ولنا حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا في
مكانها الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك الصورة قد يكون
في موضع ملاصق لمكانه والجواب عنه ان الملاصق للمكان
الطبيعي ليس مكانا طبيعيا له بل هو جاره وجار الشيء غير ذلك الشيء
فله ايضا ميل مستقيم الى مكانه **اشارة** الجسم الذي في طباعه
ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة
لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد علمت ايضا ان المحدد
للجهات لا يبدأ مفارقة في موضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه
فهو بما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم تقدم
اليه او يتقدم الى جسم يكون عنه بل ان كان له كون وفساد
بعد تعين واليه وهذا فانه لا ينخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة
في نوع الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده **اقول**
هذا الفصل يشتمل على تمام المقصود وهو ان المحدد للجهات
لا يكون عن شيء يتقدم اليه ولا يتقدم الى جسم يكون عنه
بل يكون مبدعا وانه لا ينخرق ولا ينمو ولا يذبل ولا يقبل
الاستحالات التي تؤدي الى فساد وقد علمنا قبل ان الجسم
الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم

وقد تبين ايضا ان الكون والفساد لا يصح على المحدد اذ لو صح عليه
لوجب ان يكون فيه ميل مستقيم والتالي باطل فالمقدم مثله
تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى هيئية نحو الفعل
مثل الحرارة والبرودة واللذع والخدر ومثل طعوم وروائح كثيرة
وقوى هيئية نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة
واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة ثم اذا فتشت
واجدت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع الكيفيات الفعالة الا الحرارة
والبرودة والمتوسطة الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن
بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته
ان جسما لا يجب عنه جنسه مثلا لا يكون ولا لون فيه ولا رائحة
ولا طعم او وجدته منحيا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والخدر
وكذلك كالتي في الهيئات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم
اجسام العالم التي عندنا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل
تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها الشكل من غير ممانعة فتكون
رطبة او يصعب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك
بلغرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى
عنها جسم او يستحيل الى ما بين اسماء اللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **اقول**
هذا الفصل يشتمل على الاجسام التي في حشو الافلاك

وكيفياتها بقول كلي وسمعني وعرض احدهما ان هذه الاجسام لا تعرى
عن احدى الكيفيتين وهما الحرارة والبرودة وهما من الكيفيات
الملموسة وسميهما فاعلتين لان الاحساس بهما انما يحصل بانفعال
الحاس منهما وكذا سماها فاعلتين والثاني عن احدى الكيفيتين المنفعلتين
اما الرطوبة واما اليبوسة ونعني بالرطوبة واليبوسة سهولة التفرق
والاتصال وصعوبته وسمى هاتين الكيفيتين منفعلتين لان
الاحساس بهما انما يحصل بانفعال الجسم عن الحاس لا بانفعال
الحاس عن الجسم واذا كان المنفعل هو الجسم الحامل لتلك القوة
سمى قوة انفعالية واما تعديد سائر الكيفيات والقوى فكثيرة
ومنها كيفيات محسوسة واما منتمية الى هذه الكيفيات التي
ذكرناها ولهذا قال اذا فتشت واحسنت التامل وجدتها قد
تعرى عنها الا الحرارة والبرودة هذا هو تفسير اجمالي
ومعنى قوله الاجسام التي قبلنا اراد بها اجسام ما دون فلك
القمر ومعنى القوة هو انها مبدأ التغير من آخر في آخر من
حيث انه آخر ومعنى قوله نحو الفعل ان غاية تحركها هو الفعل
وكذلك في العرض المهيأة نحو الانفعال لان غاية ظهورها هو
الانفعال ثم هذان الغايتان يقتضيان الى غايات اخرى
هي غايات الغايات وانما بدأ بذكر الحرارة والبرودة
لانهما اصول سائر القوى الفعالة واما باقي القوى

مع انها مهيأة نحو الفعل حتى يحدث منها المزاج والخفة والثقل وا[illegible]
موصوفين نحو الفعل لكن فعلها طلب المكان الطبيعي ومعنى قوله
وذوى منه نحو الانفعال الرطب واللطيف اشارة الى اصل الكيفيتين
اعني الرطوبة واليبوسة وانما قدمها على ما يرد ذكره من اللين والصلابة
وذلك لما ذكرنا من العلة في الفاعلتين قوله اذا فتشت واحسنت
التامل معناه ما ذكرنا من ان الجسم يجوز ان يخلو عن سائر الكيفيات
سوى هاتين الكيفيتين وكذلك في العرض المهيأة نحو الانفعال لان
المزاج لا يحصل الا من هذه الكيفيات الاربع الفاعلة والمنفعلة
وباقي الكيفيات تابعة للمزاج **اشارة** الجسم البالغ في
الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في
السيلان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض والهواء بالقياس الى الماء
حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف والارض اذا اطلقت وطباعها
لم يسخن بعد برودة واذا خمدت النار وفارقها سخونتها تكون منها
اجسام صلبة ارضية بعضها السحاب الصاعق ومثله الاربعة مختلفة
الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث
يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك في الاطراف اظهر
اقول يريد ان يبين هاهنا احكام هذه الاربعة
بحسب كيفياتها وبدأ في كل واحد منها بالكيفية التي هي فيه اظهر
فبدأ اولا بالنار فقال الجسم البالغ في الحر بطبعه هو النار

والبالوغ في البرودة بطبعه هو الماء ثم احد بصفة التوسيط مثل الهواء فانه
بالقياس الى الماء حار لطيف، واقتضت الحكمة الالهية ان يكون تالي كل واحد
من الاجزاء العنصرية متقاربة في الطبيعة ولهذا يكون النار متلوة
الى الوسط بالهواء والارض متلوة الى فوق بالماء وان يكون صورة الهواء
بحيث يصلح عنها بعض الكيفيات متشابهة للنار وبعضها غير متشابهة
حتى يكون صورة الهوائية هي هي الارضية ولهذا لما كان الهواء حارا رطبا
وان يكون حال الماء عند الارض كذلك ولهذا لما كان الماء باردا رطبا
وان يكون [illegible] وان متناسبين في كيفية وان يكون الاضداد متباعدة
في المكان فهذا هو الوضع المحكم عليه الوجود ويلزم مما ذكرنا ان يكون بعض
الكيفيات في الغاية وبعضها متوسطة وهذا كله لحصول المزاج لان من عدم
التوسط لا يحصل المزاج وبعناية نذكره في غير هذا الموضع واما ما ذكر
من الاستحالة فظاهر كالماء اذا سخن ولطف يصير هواء وخمود النار
ومفارقة سخونتها حصول اجسام صلبة تنعقد منها السحاب الصاعق.. واختلاف
امكنتها ايضا ظاهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو في الماء لضغط
ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مثلا له لا بطبعه كهيئة الاكثر يكون اقوى
حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر
اقول ولما ثبت ان لكل جسم من الاجسام
العنصرية جزءا ومكانا يخالف الاخر وبعض الاجسام يهرب عن حيز
الاخر اورد عليه السؤال بان يقال لا نسلم ان بعضها يهرب عن حيز الاخر

بالطبع بل ربما يكون بالقسر والجواب عنه هو ان الحركة القسرية
كلما كان المقسور اكبر كانت الحركة القسرية ابطأ والحركة الطبيعية
بعكس ذلك لان الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا كلما كان
اكبر واعظم والهواء المنفوخ فيه اكثر كانت حركته الى فوق اقوى
واسرع فدل على ان هذه الحركة طبيعية وليست قسرية فاندفع
السؤال قوله وكذلك في الحركات الاخر يعني في حركة الماء
بالقياس الى حيز الارض وكذلك حال النار مع الهواء **تنبيه**
فهو يبرد الاناء بالجمد فتركه تندى من الهواء كلما لطفته متى الى اي
حد شئت وليس لا يكون الا في موضع الرشح ولا يكون عن انحدار
وهو اقبل والطف للرشح فهو ان هواء استحال ماء ولذلك
لا يكون صحوي في قلل الجبال فيضرب البرد هواها ثم سحابا
لم يسق لها من موضع اخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم ترى
ذلك السحاب يهبط بالجامد صحى ثم يعود وقد يحلو الماء بالنفاخات
من غير نار وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف
ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياها جارية فيصير حجارة صلدة
فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة
اقول المقصود من هذا الفصل اثبات الكون
والفساد والانقلاب بعضها الى بعض وان لجميعها هيولى مشتركة
قوله قد يبرد الاناء بالجمد فتركه تندى من الهواء هنا شئت

انقلاب الهوا ما باستيلا البرد عليه والدليل على ان ذلك الندى
هو من هوا انقلب ما لان ذلك الندى لو لم يكن من الهوا المنقلب ما
فاما ان يكون ذلك من داخل الانا او من خارجه وكل واحد من القسمين
باطل اما بطلان القسم الاول وهو انه ليس من داخل الانا
بطريق الترشح فلوجهين احدهما ان هذا الندى وتلك القطرات
لا تختص بموضع ترشح الرشح بل قد يكون الجمد في الماء في اسفل الانا
ونرى القطرات عمت جميع سطح الانا من خارج من اعلى الماء وثانيهما
انه ليس من الرشح وهذا تفسير معنى قوله وليس لا يكون الا في موضع الرشح
والثاني هو انا نعلم قطعا ان رشح كل انا بالما الحار يكون اكثر
من رشحه بالما البارد فاذا وضعنا الصفو في الاواني من
المنطبعات مثل الذهب فانه شديد الاستحصاف وجربنا بالما
الحار لم يرشح منه شي اصلا ولا ركب الانا ندى اصلا ثم اذا بردناه
بالجمد رايناه قد ركبه ندى كثيرا فقطعنا بان ذلك ليس على سبيل
الرشح واما بطلان القسم الاخر فبانا نفرض وضع ذلك الانا
الماني بحيث لا يدخله هوا اصلا وتركنا على تلك الحال زمانا له
طويلا فانا نرى على سطح الانا الداخل المبرد بالثلج ندى كثيرا
وقطرات كثيرة فدل ذلك على انه ليس تلك القطرات من خارج
والمثال الذي ذكر في الكتاب وهو انا كلما مسحنا سطح الانا
من الندى والقطرات عادت وركبت واستقل مددها فنعلم من هذا

ان الاجزا المائية المبثوثة في الهوا المحيط بذلك الانا لا يكون
بهذه الكثرة فيكون ذلك الندى يمتنع ان ينتقل الى ذلك المكان
من داخل الانا او من خارجه فيكون ذلك الندى متكونا من الهوا
المحيط بالانا باستيلا البرد عليه والاطوبة المعروضة في صحو
الجو وقلل الجبال والسحاب الذي نعقد هنالك عند برد الليل
ونزول المطر والثلج من غير سحاب سابق من موضع اخر وحدوث
الاجساد الصلبة كلها يدل على انقلاب بعضها الى بعض فلها
هيولى مشتركة **تنبيه واشارة** هذه هي اصول الكون
والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحركات تتم بها
عن ذوات الحركة المستقيمة حتى توجد خفيف مطلق يتحرك
جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق
كالهوا وثقيل ليس بمطلق كالما واذا نقض جميع الاجسام
التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه الاربعة
التي علمتها **اقول** هذا الفصل كالنتيجة
لما سبق ذكره والمراد منه ان اصول عالم الكون والفساد
هي هذه الاربعة المذكورة وما يتولد منها هو المواليد الثلاثة
وهي المعادن والنبات والحيوان والحركات المستقيمة مخصوصة بهذه
الاربعة كما ان الحركات المستديرة مخصوصة بالافلاك
وباقي صفاتها قد ذكرنا جمل من الاملكية والخفة والثقل

تنبيه هذا كلّه منها ما يخلو بامزجة تقع على نسب مختلفة
معتد بحو طرق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان
اجناسها وانواعها ولكل واحد من هذه صوره مقومه منها تنبعث
كيفياتها المحسوسة وربما تبدأ الكيفية وتحفظ الصورة مثل
ما يعرض للماء ان يسخن او ان يحمل عليه الجمود والسيلان وماهيته
محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف
والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى
على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق
فلذلك لا تعد الصورة في الاعراض وايضا فان حركتها بالطبع وسكونها
بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية واذا امتزجت
لم تفسد قواها والا فلا مزاج بل استحالات في كيفياتها المتضادة
المنبعثة عن قواها تفاعل فيها حتى تكتسى كيفية متوسطة تتوسطاتها
في حدها متشابهة في اجزائها هي المزاج اقول
لما ثبت ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة مستدل بها على
الهيولى والكلام في تحقيق الهيولى طويل وخلاصته ان الهيولى هو
الاستعداد لان الشيخ قال في الحكمة الخاصة ان الهيولى هو نفس
الاستعداد لا كما ظن ان الهيولى من حيث هي هيولى شيء ومن حيث
هي مستعدة شيء فالاستعداد صورتها وليس كذلك فان الاستعداد
بالحقيقة هو نفس الهيولى واذا كان كذلك فاختلاف الصور

يكون لاستعداد المواد والكيفيات منبعثة عن الصور النوعية وهي
ثابتة في المزاج والمزاج كيفية متوسطة من الكيفيات والكون على ضربين
كون عن الفساد وكون لا عن الفساد واول الكون هو المعدنيات
فاذا لطف وتكرر مرارا صلح لقبول الصورة النباتية واذا اعتدل بالتكرار
اكثر صار مستعدا لقبول الصورة الحيوانية واذا توغل في الاعتدال
استعد لقبول الصورة الانسانية والاعتدال فيها يصير انسانا كاملا
نبيا او حكيما الهيا عارفا بالموجودات وهم وتنبيه
ولعلك تقول لا استحالة في الكيفية ولا في الصورة ولم يتحرك لنا في جوهره
بل غشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما نظن انه برد بل غشيت
فيه اجزاء جمدية مثلا فان كان كذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل
حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه واعتبر حال المسخن
في مسخن مصمت وفي مخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن
بالنفوذ على نسبة قوامه وهل الاملاء من صميم يمنع البلاغ في
التسخين يمنع النفوذ اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف
مكانه فان شيء يعتد به واعتبر العمامة الصباحة وانظر ما بال
الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله اقول
قد تبين فيما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة في الكيفية
وبعض المتفلسفين ينكرون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة
مثل انكساغورس والقائلون بالخليط اذا عرفت هذا فنقول

قوله فان قلت ذلك فما عبرة حال المحلول والمتخلخل والمتحصص حين
يحمى من غير وصول نارية غيرها معناه ان الاستدلال بحدوث
السخونة من غير وصول النارية اليه يمكن بنفوذها في المسخن فالمحلول
هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مما يخف فيحتبس فان
المحلول منها يحمى بل يحترق من غير نار والمتخلخل هو الذي يتسع
حزامه رقعا متخلخلا والمتحصص هو الجسم الرطب كالماء ونحوه
الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن واعتبار حال المستحصف
هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو على جنبه قوامه
معناه انه لو كان السخن يحصل بهذا الاستحالة بل بالنفوذ لكان
في تخلخل الجسم اولى وليس كذلك فانا جعلنا المائين وسخنا
احدهما في مستحصف كالنحاس والثاني في متخلخل كالخزف
وكان الناس على ما قالوا يجب ان يكون في المتخلخل اسخن
لنفوذ النارية اكثر وليس كذلك لان مشاهد الحال خلاف هذا
قوله وهل الامتلاء من مضموم يمنع البلاغ في السخن يمنع الفشو
هذا هو استدلال اخر وهو ان امتلاء الاناء المضموم يجب
على تقدير خلل المذهب ان يمنع عن سخن سخن ما فيه سخنا بالغا
لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء عنه اذ التداخل
محال وليس كذلك قوله والعنصر الي الماء في الصياحة اقول
هذا نوع اخر من الاستدلال وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء

وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق لاستحالة
الاستحالة هوا وتصيح صيحة عظيمة هايلة لحدوث السخونة
والنارية داخلها مع امتناع دخول النار فيها لا يكون الا الاستحالة
والكون قوله ما بال احد برد ما فوقه والبارد من اجزائه
لا يبعد لثقله هذا نوع اخر من الاستدلال بالجمد وهو انه
يبرد ما فوقه لاستحالة الماء هواء **وهم وتنبيه**
ولذلك نقول ان النارية كامنة بروزها الحك والخضخضة من غير
تولد سخونة ولا نارية فهل يمكنك ان تصدق بوجود جميع النارية
المنفصلة عن خشب الغضا فيه مختلفة لتغيبه منها فاشية في
كل هو الجمر وباطنه ويحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب
عند استشفاف البصر فلو لم تكن في الخشب من النارية الا الباقي
عنه عند الجمر لكان لا يمكن ان تصدق بكونه كامنا لا يبرزه
رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان كمون
وبروز لكان اكثر الكامن يبرز وفارق ثم الكلام يبعد هذا
طويل **اقول** هذا الفصل مشتمل على بعض
الكمون والبروز وتقول الخصم ان الماء والارض انما يسخنان
لكمون النارية فيهما بروزها الحك والخضخضة وليس لاستحالة
فيقول له فهل يمكنك ان تصدق بوجود جميع النارية
المنفصلة عن خشب الغضا فيه مختلفة لتغيبه منها فاشية

في ظاهر الجسم وباطنه وههنا اعتمد على ادراك الحس واقنع به لانا نعلم
بالضرورة ان هذه النارية ليست موجودة في الخشب المشتعل
فضلا عن بقية الحلقة الفاشية في ظاهر الجسم وباطنه وكذا
في جرم الزجاج الذائب فان الزجاج شفاف لا يمنع رؤية ما وراءه
فلو كانت تلك الاجزاء النارية كامنة فيه لشاهدناها قبل ذوبانه
والتالي باطل فالمقدم مثله بل لو لم يكن في الاعضاء الا الحرارة الباقية
عند التحجر لامتنع التصديق بوجودها وجودا لا يعرفها الرض والسحق
ولا يدرك بالحس والنظر قوله وكيف ولو كان هناك كمون وبروز
لكان اكثر الكامن بروزا وفارق يعني به ان النارية لو كانت كامنة
في الخشب لكان اكثرها بروزا وفارق فان الطبيعة النارية تقتضي
المفارقة والانفصال عن الارضية كما نشاهد في الصور المحللة
قوله ثم الكلام بعد هذا طويل يعني الادلة المبطلة لمثل هذا المذهب
الباطل كثيرة **نكتة** اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها
انما يكون لها ذلك اذا علقت شيئا ارضيا مشتعلا بالضوء عنها
ولذلك اصول الشعل وحيث للنار قوة من شفافه لا يحتجب لها
ظل ويقع ما فوقها ظل عن مصباح اخر وربما كان الزجاجة ويحجبه
واستنارته اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
ان السقف لا يستنار وذلك لانه لا يستحيل الصبغ سخيفة
النار فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء ٤ ٤ ٤

واذا استحال اليها النار المكتسبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت
فظن انها طفيت ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا والاشبه
ان اكثر السبب في ذلك عدم استحالة النارية هوا واتصال الاجزاء الارضية
دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة الارضية
بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقياده في النار الضعيفة وهذه
النكتة عندنا شبيه بحسب النوع للعرض وما يشبهه بحسب الجنس ٤٤
اقول هذا الفصل مختص بذكر النار فحسب لان بعض
الناس انكر وجود النار البسيطة في مقعر الفلك فقول اولا
من احكام النار البسيطة انها شفافة لا ضوء لها ولهذا لا تحس بالبصر
ولا تستر ما وراءها وبين هذه الدعوى بوجوه من احدها بان اصول
الشعل شفافة وراس الشعلة غير شفافة وسببه ان النار عند
اصل الشعلة اقوى فيكون اقرب الى البساطة فلو كان النار من
حيث انها بسيطة ذات لون لكانت كلما كانت اقوى واقرب الى
البساطة لكانت اشبع لونا واشد اضاءة وحيث لم يكن كذلك دل
على ان لا لون للنار البسيطة بل النار اذا انفعل عنها الجسم الارضي
حدث مزاج من النارية والهوائية والارضية وذلك يوجب لونا فالنار
البسيطة شفافة لا لون لها والوجه الثاني انا اذا اوقدنا نارا
فعند ما يكون الارضية غالبة يكون ملونا وستر وراءه ثم اذا
قويت النار واحالت كل الاجزاء الى النارية شفت وهذا ايضا

يدل على ان النار البسيطة شفافة وهذا معنى كلامه استضاءة النار السائرة
لما وراءها انما يكون اذا علقت شيئا ارضيا يشتغل بالضوء عنها بحسبه بذلك
اي النار الصرفة شفافة قوله وربما كان انفراجه وحجمه واتساعه اكثر
من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان التشفيف اكثر للانتشار
وظلامه لاستحداد الصنوبرية مستحفظة النار هذا جواب عن سؤال
ذكره بعضهم وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل في اصول
الشعل كانا لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التشفيف
والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء منتشرة في قاعدة
المخروط ومجتمعة في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك
بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وحجمه اي عظمه
واتساعه اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون
التشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فبين من
هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء اقول هذا هو النتيجة لما
مضى جوابه واذا استحالت لها النار المركبة التي يكون منها الشهب
لاستحالة تامة شفت وظن انها طفئت اقول التحلل اليابس
المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض
انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حظا للكيفية الفعلية واشد
افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل

ليبعد عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الخزيها وقربه من الاثير
اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره
فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو
المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا طرفة صارت
غير مرئية لعدم الاستضاءة وظن انها طفئت والمشرح لكن يطفو
قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا
شيئا مثلا في تنور مستعر صارت النارية شفافة لقوتها فان
الشيء يشتعل ثم يطفي قوله والاشبه ان الاكثر السبب في ذلك
عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي
كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام
نارا فلم يبق ما يكون دخانا يبقى في النار الضعيفة وذلك لان النار
عندنا في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء
وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية
بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه الحكمة عن مناسبة بحسب
النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس اقول لما كان يشترع
في المركبات والمزاج وابطال المذاهب المخالفة فلا مناسبة من
حيث تعلقه في المزاج والتركيب ومناسبة من حيث تعلقه بالعناصر
لانها من اصول المركبات فيكون مناسبا بحسب الجنس دون
النوع والغرض فيها التنبيه على كون النار المحيطة بسائر العناصر
غير مرئية

وذلك لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثم
خلق منها امزجة شتى واعدّ كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن
الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان لتستوكرها نفسه الناطقة **اقول**
اعلم ان الحكمة في ايجاد كل شيء وجود الغاية فايجاد الاصول التي ذكرها
يكون لغاية فغايته هو التركيب والتركيب اول ما يحصل به مزاج العناصر
واول حصولها هو المعادن وهي من الانواع ما لا يخفى وبعده النبات
وكذا الحكمة في انواع النبات وخواصها وافعالها وبعدها الحيوان
من الانواع المختلفة والافعال العجيبة ثم وجود الانسان ومزاجه اقرب
الى الاعتدال الحقيقي قوله لتستوكرها نفسه الناطقة تنبيه بتجرد
النفس الناطقة وتشبيها الى المزاج بنسبة الطائر الى الوكر
وفي كيفية نفوس النبات والحيوان والانسان وغاياتها ايجاز
ان كنت من اهله تحل الرموز انطفت.

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

اقول قد ذكر الشيخ
في تعريف النفس وتحديدها كلاما كثيرا وحاصله ان كل ما يكون
مبدأ لصدور الافاعيل [illegible] ليست على وتيرة واحدة وانما
قدم البحث عن النفوس الارضية على النفوس السماوية لكونها
نتوسل لمعرفتها ومعرفة احوالها والنظر فيها والبحث عنها الى
احوال النفس السماوية **تنبيه** ارجع الى نفسك [illegible]

وتأمل هل اذا كنت صحيحاً بل وفي بعض احوالك غيرها بحيث تفطن
للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك
ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران
في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثل ذاته في ذكره
ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة
وفرض انها على جملة ما من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس
اعضاؤها بل هي منفرجة معلقة لحظة ما في هواء طلق
وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها **اقول**
يريد اثبات النفس الانسانية وانها غير البدن وغير اجزاء البدن وانها ليست
بجسم ولا جسمانية وليست شيئا من المحسوسات الظاهرة والباطنة
والدليل عليه ان الذات المخصوصة لكل شخص قد يكون معلوماً
حال ما لا يكون شيء من اعضائه معلوما وذلك يقتضي ان يكون
ذاته مغايرا لكل واحد من اعضائه والشيخ ادعى فيه الضرورة
وبالغ في ان معرفتها بديهية كما قال بل النائم في نومه والسكران
في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته فكيف اليقظان والصاحي
السليم الفطنة وفرض صورة لا تشعر فيها ببدنه ولا بشيء
من اجزائه واعضائه ولا يكون له فيها فعل واحساس
البتة ومع ذلك يكون مدركا لذاته فمعنى هواء طلق اي ليس
فيه حر ولا برد ولا حس ولا لمس ويكون مدركا لذاته مع ذهوله
عما سواها

تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك
أترى المدرك من ذلك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير
مشاعرك بها تدرك أفبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك
تفتقر في ذلك الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك
من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او باطنك
بلا وسط ثم انظر **اقول** لما بين ان الانسان
شاعر بنفسه في جميع احواله اراد ان يبين ههنا ان الشاعر ما هو
أهي الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله أترى المدرك منك أحد
مشاعرك ام باطنك سواء كان الامر الباطن قوة من القوى
الباطنة او العقل وحاصل هذا الفصل ان يذكر فيه التقسيم
ويحكم ان الشاعر في الانسان هو العقل من غير واسطة وهو
ذات طالما ذهل عنها الغافلون **تنبيه** أتحصل ان المدرك
منك أهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت وتبدل
عليك كنت انت انت أهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا
من ظواهر اعضائك لا فان حالها حال ما سلف ومع ذلك فقد كنا
في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه
ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف
وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث
هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه

فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك
لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك
ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس
مما سنذكره **اقول** المقصود من هذا الفصل
ان يبين فيه ان المشعور به حالة ادراك النفس ذاتها ليس بجسم
ولا جسماني لانا اغفلنا الحواس الظاهرة والباطنة عن ادراكها
وليس المدرك جسما وله قوة قائمة بالجسم فظهر ان المدرك هو شيء
غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك
لذاته حالة الادراك فالمدرك ههنا ليس محسوسا ولا متخيلا ولا موهوما
وهذا معنى قوله ولا مما يشبه الحس مما سنذكره **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون
لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا
الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر الاعم
فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا
مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت
به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك
فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك
مثبتة لا به **اقول** هذا سؤال اورده على بعض
مقدمات الفصل الثاني لاحتمال ان يكون ادراك النفس قد يكون

بواسطة الآلات و قد يكون بذاتها و حاصل السوال ان يكون
الواسطة اعم من ان يكون المشاعر هو النفس او غيرها فان
الوسط قد يكون من قبيل الحركات والافعال فان من علم فعلاً
او حركة علم ان له فاعلاً و محركاً واجاب عنه بوجهين احدهما
انا فرضنا تلك الحالة بحيث لا يكون هناك فعل او حركة و ادراك
الذات ثابت والوجه الثاني ان معنى توسط الفعل في ادراك
الذات هو الاستدلال بالفعل والحركة على الفاعل والمحرك
وفيما نحن فيه يتعذر ذلك وذلك لان الاستدلال ههنا اما
ان يقع بالفعل المطلق ومطلق الحركة او بفعل خاص صدر
عن فاعل خاص والاول باطل لان مطلق الفعل لا يدل على
فاعل معين وفيما نحن فيه العلم حاصل بالذات المعينة والثاني
ايضا باطل وذلك لان العلم بالفعل الخاص الصادر
من فلان مسبوق بالعلم بذات فلان فيمتنع ان يكون العلم
بذات فلان مستفاداً من العلم بالفعل الخاص الصادر
عن فلان الذي هو متاخر عن العلم بذات فلان **اشارة**
هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره ولغير مزاج جسميته
الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل و في نفس
حركته وكذلك يدرك بغير جسميته ولغير مزاج جسميته الذي
يمنع عن ادراك الشبيه و يستحيل عند لقاء اثر الضد

مكيف بملمس به ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى
الانفكاك انما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع
التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام
فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق
الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل
القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء اخر لك ان
تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك
ثم في بدنك **اقول** هذا الفصل يشتمل
على اثبات النفس لساير الحيوانات وانها ليست بجسم ولا مزاج
واعلم ان الناس قد اختلفوا في النفوس فبعضهم من المتاخرين
لا سيما من شيعة المشائين قالوا ان نفوس الانسان جواهر
مفارقة وللحيوانات الاخر جسمانية والامام شهاب الدين رحمه الله
ذكر في التلويحات ولعل هذه المسئلة من احدى عشر
مسئلة التي كتمها المعلم الاول لمصلحة واما القدماء فقالوا
بالنفوس المفارقة لجميع ذي النفس وقد جاء في الكتاب الالهي
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
وهؤلاء هم الواقفون على حكمة الايجاد المطلعون على اسرار
الملل والشرائع والشيخ الرئيس مجمجم في هذا المطلب
ولا يكاد يصرح به كما هو عادته في ساير المطالب النزيهة

مكون ص

وعلى عدم التساوي بينهم

ان ثبت بالحركة والادراك وذلك لان في كل حركة لا بد لها من محرك فالمحرك هنا لا يخلو اما ان يكون الجسم او المزاج او غيرهما وبطل ان يكون المحرك هو الجسم والا لوجدت الحركة لكل الاجسام وبطل ان يكون هو المزاج لوجهين احدهما ان المزاج فيمنع عن الحركة الى جهة معينة مع ان المحرك يحاول التحريك الى تلك الجهة وايضا سوء المزاج الموجب للفالج يمنع عن اصل الحركة الارادية مع ان النفس تحاول تلك الحركة ويستحيل ان يكون المانع هو الطالب واذا بطل هذان القسمان ظهر ان المحرك ليس بجسم ولا مزاج وكذلك الاستدلال بالادراك فيقال هذا المدرك في الحيوان اما جسم او مزاج او غيرهما وبطل ان يكون المدرك هو الجسم والا لكان كل جسم مدركا وبطل ان يكون المدرك هو المزاج لان ادراك المزاج انما يكون بالملاقاة والمجاورة وما يلاقيه ان كان شبيها به فلا يدركه وان كان مخالفا له لاستحال عنه وتغير الى شبه ما يلقيه فالمدرك لا يكون هو بل الذي تغير واستحال واذا بطل هذا الاقسام ظهر ان المدرك لا يكون جسما ولا مزاجا **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غيرها سبق التئامها في المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده

اقول هذا دليل آخر على اثبات النفس واستدلال بوجود المزاج وبقائه على وجود النفس ومعنى المزاج معلوم وهو انه يحدث عن كيفيات متضادة موجودة في العناصر المتضادة المتنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فلا بد من امر يجمعها ويقسرها لتحدث المزاج والى من يحفظه والا فانعدم فالجامع والحافظ يكون احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه ومعا متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا في الظاهر مخالف مذهب المعلم الاول وذلك لانه قال اذا حصل المزاج فاض عليه النفس وحينئذ لا يكون الجامع لاجزاء العناصر هو النفس التابع للمزاج وان اراد بقوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداده متنازعة الى الانفكاك قوة شيئا آخر مثل ما قالوا ارباب الاصنام او الحركات الفلكية والمبادئ السماوية فكيف يتبين في لغز الفصل فهذا هو الجوهر الذي يعرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك فانما حاصل ان الجامع لاجزاء العناصر لحصول المزاج ان كان هو النفس يلزم تقدمه على المزاج وحينئذ يحصل المسألة مخالفا لقول بعضهم وان كان شيئا آخر كما قالوا من رب الصنم او نفس الوالدين او الحركات الفلكية حتى يكون النفس بعد المزاج فالاخر يكون بالخلاف والمعتبر هنا عكس القول فيه بل غرضه ان يثبت ان المدرك غير الجسم

وغير المزاج المستعد بوسطه العدل الذي اوردنا قولك **اشارة**
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق وله فروع وقوى
منبثة في اعضائك فاذا احسست بشي من اعضائك شيئا او تخيلت
او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع
هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنا
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيرا
ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة
اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر اليك اذا استشعرت
جانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف
شعرك وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد
تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس
بحسب العادة اسرع الى التهتك او الاستشاطة غضبا من
نفس بعض **اقول** يريد بيان كيفية
تعلق هذا الجوهر بهذا البدن وكيفية تاثيرها فيه وتاثرها
عنه قوله وله فروع وقوى منبثة في اعضائك يشير الى ان
كل ما يصدر عن الاعضاء من الافاعيل فهي منسوبة الى النفس
ولا شك ان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متضادة كالتنفر
والغضب على شي والدفع لشي والجذب لاخر حتى من حيث تكون
مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس قوله فاذا احسست

بشي من اعضائك اشار الى القوى النفسانية واشتهيت الى الطبيعية
وغضبت الى الحيوانية قوله القت العلاقة التي بينها وبين هذه
الفروع هيئة فيه هو ان كيفية تاثر النفس عن البدن وهو ان
يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها والحاصل ان
النفس تنفعل من هذه القوى الثلث قوله حتى تفعل بالتكرار اذعانا
ما اي اذا تكرر الفعل اذعنت النفس حتى يسهل في طلب المشتهى
ووقوع الغرض من غير تاخير ومعنى قوله بل عادة وخلقا تمكنا
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات اشار الى اقوى مراتب
الهيئة المتادية الى النفس فتحصل للنفس كل مرة اسهل ثم اثرا حتى
تمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وما العادة
الى ذلك الفعل عادة وخلقا حتى لو اريد زوالها عنه احتيج الى
رياضات وتجديد عادات مضادة لها فهذا هو تادي الاثر
من البدن الى جوهر النفس وكما ان في عكس ذلك فانه كثيرا
ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة عقلية تنتقل العلاقة من تلك الهيئة
اثرا الى الفروع لان قوى البدن ظل للنفس وهذه الانفعالات
قد تكون اقوى وقد تكون اضعف لاختلاف احوال النفوس
وانفعالها عن المبادي وانفعال القوى عن
النفس وتختلف احوال الانفعالات بحسب المزاج الاصلي
اشارة ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك

يشاهدها ما به يدرك فإما أن يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء
الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة ما لا وجود له
بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية
بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة
مما لا يتحقق أصلا أو يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك
غير مباين له وهو الباقي **أقول** هذا الفصل
يشتمل على معنى الإدراك بحيث يندرج فيه أنواع الإدراكات
واعلم أن العلم الزائد على ذات العالم غير العلم الذي هو عين
ذات العالم وعلم الأول تعالى وتقدس بذاته وعلم
المفارقات والذوات العاقلة أيضا والعلم والإدراك الذي نحن فعلى ح
بسبيله هو إدراك النفس سواء كان بذاتها أو بالآلة فقوله وهو انفعالي ح
هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
معناه أن تمثل حقيقة الشيء عبارة عن حصول نفس حقيقة الشيء
وحقيقة كل شيء ينقسم إلى ما يكون لها أفراد في الخارج وإلى ما
لا يكون لها أفراد في الخارج والتي لها أفراد في الخارج فلها أيضا
أفراد في الذهن والتمثل عند المدرك أعم من التمثل في
المدرك لأن التمثل قد يكون في نفس المدرك وقد يكون
في بعض آلاته ويصدق عليهما قوله عند المدرك
وإلى هذا المعنى أشار بقوله يشاهدها ما به يدرك

ولا يشترط في الإدراك وجود حصول المدرك في الخارج وذلك لأنا
قد ندرك شيئا لا يوجد ذلك الشيء في الخارج ولا فرد من أفراد
تلك الحقيقة كما ذكر من الأمور المفروضة في الهندسة وإذا لم يشترط
في الإدراك حصول الحقيقة في الخارج تعين مثال حقيقته وهو الباقي
إشارة الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون
متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته
مثلا إذا غاب عنك تخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور
من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره وهو عندما يكون
محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه
لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه
لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته والحس
يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة
التي خلق منها لا يجردها عنه ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين
حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال وأما
الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق
عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس
فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها وأما العقل فيقتدر على تجريد
الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا إياها حتى
كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا وأما ما هو في ذاته بريء

عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته
فهو معقول بذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعقله لان يعقله ما من
شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله
اقول هذا الفصل يشتمل على اختلاف وجوه
الادراكات وكون الشيء الواحد مدركا من وجوه كثيرة واعلم انه جمع ادراك
الحواس هنا في مرتبة واحدة ومثل باظهر الحواس ادراكا وهو البصر
وانما فعل كذلك لفوائد منها ان الكل مشترك في ان تجريدها للمدرك
تجريدا ضعيفا اضعف من تجريد الخيال وثانيها ان البحث عن
اكثرها مع التطويل ليس يغني ولا يوجب الكشف عن حقيقة ذلك
الادراك وثالثها ان المقصود من هذا الفصل تعديد هذه المراتب
ومعرفة الفرق بينها ويشترط في كل مرتبة ما لا يوجد في الاخرى
فانه اشترط في مرتبة ادراك الحس العلاقة الوضعية وهي مقابلة
المدرك للرائي وذلك لا يوجد في ساير المراتب واشترط في مرتبة
التخيل التجريد عن تلك العلاقة الوضعية فقط واما ادراك
العقل فاشترط فيه تجريد الماهية عن اللواحق الغريبة التي
لا تلزم الماهية بل انما تلحقها بسبب المادة اذا عرفت هذا
فنقول اذا تعلق الحس بالشيء بعينه المشاهد يكون محسوسا
فاذا غاب تمثل صورته في الخيال فيكون متخيلا وعند ما يكون
معقولا فالمعنى المعقول عند ما يكون محسوسا لا يتعلق الحس به

الا وقد غشيته الغواشي المادية والاعراض المشخصة وتلك الغواشي
من الاين والوضع والكم والكيف وامثالها فهذا معنى قوله والحس
يناله من حيث هو مغمور في الغواشي التي لحقته بسبب المادة التي
خلق منها ولهذا لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال قوله
واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريد
المطلق عنها لكنه يجرده عن العلاقة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل
صورته مع غيبوبة حاملها معناه ان حكم الخيال لا يتعلق
بتلك الماهية مع تلك العوارض بل يدركه مع تجرده عن الوضع
لكن لا يقتدر على تجريدها عن المادة فيتمثل صورتها بعد غيبوبة
حاملها التي هي المادة قوله واما العقل فيقتدر على تجريد
الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه
عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا معناه ان العقل يقتدر
على تجريد الماهية عن اللواحق الغريبة المشخصة وعلائق الوضع
فالعقل يعمل بالمحسوس عملا يصير الماهية به معقولة قوله
واما ما هو بري في ذاته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة
التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته معناه
ان الماهية المجردة عن اللواحق الغريبة اذا اراد العقل ان يدركها
لا يحتاج فيها ان يعمل فيها ما عمل في الماهيات المكنوفة باللواحق
الغريبة لانها لا مانع لها من جهتها ان تصير معقولا بل من جهته

العاقل والمدرك لأن العاقل لا يتوصل إلى تعقله بالطريق
المذكور بل بأن يخرج إدراكه عن الحس والخيال كما فعل الأنبياء
وأساطين الحكمة بالرياضات وقطع العلائق **إشارة**
لعلك تشتهي الآن أن نشرح لك أمر القوى الدراكة من باطن
أدنى شرح وأن نقدم شرح أمر المناسبة للحس أولا فاسمع
أليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة
بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل
أو تذكر وأنت تعلم أن البصر إنما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل
النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي إذن في بعض
قواك هيئة ما ارتسم أولا واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر
فعندك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها
تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها يمكنك أن تحكم
أن هذا اللون غير هذا الطعم وأن لصاحب هذا اللون هذا
الطعم فإن القاضي بهذين الأمرين يحتاج أن يحضره المقضي عليهما
جميعا هداية وأيضا فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها
تدرك من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية
من طريق الحواس مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير
محسوس وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكا

جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وأيضا
فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم
الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية
خاصة واسم خاص فالأولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا
وآلتها الروح المصبوب في مبادي العصب لا سيما في مقدم الدماغ
والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن
المقدم لا سيما في جانبه الأخير والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله
لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط وعندك قوة رابعة لها أن
تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني
المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى
عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها
في الجزء الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة ما للوهم وبتوسط
الوهم للعقل والخامسة من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز
الروح التي في التجويف الأخير وهو آلتها وإنما هدى الناس
إلى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا اختص
بتجويف أورث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع
تعالى أن يقدم الأخس للجسماني ويؤخر الأشرف للروحاني ويجعل
المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين
عند الوسط عظمت قدرته **أقول**

هذا الفصل يشتمل على احكام القوى الجسمانية المدركة من باطن
واعلم ان انواع الادراكات اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل
فالاحساس هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك
على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكم والكيف
والتخيل هو ادراك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره
وغيبته والتوهم هو ادراك المعاني غير المحسوسة من الكيفيات
والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل
هو ادراك الشيء من حيث هو هو فهذه هي انواع الادراكات
اذا عرفت هذا فرجع الى بيان الادراكات الجسمانية الباطنة فنبدأ
اولا باثبات الحس المشترك واستدل على وجوده بان قال انا نرى
القطرة النازلة خطا مستقيما اذا كان نزولها بسرعة وكذلك
الشعلة الدائرة بسرعة خطا مستديرا بحيث لا يقع فيها شك
في ابصارنا ونعلم انه ليس على سبيل تخيل او تذكر انه ليس موجودا
في الخارج فبقي ان يكون في الباطن وذلك هو الحس المشترك
وانما سمي حسا مشتركا لان رسوم جميع المحسوسات تتأدى اليه
وبنطاسيا لغة يونانية بمعنى القوة الاولى واما القوة الثانية
فهي المصورة والخيال ومحلها الجزء الاخير من البطن المقدم
من الدماغ وهي القوة التي تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة
مجتمعة فيها والدليل على وجودها من وجهين احدهما هو انا

اذا رأينا شخصا ثم غاب عنا مدة ثم رأيناه جزمنا بانه هو ذلك
الشخص فلو لم يكن مثاله محفوظا عندنا لما جزمنا ذلك واختلال
هذا الفعل يكون باختلال موضعه والوجه الثاني هو انه يمكننا
ان نحكم على ذي لون رأيناه من بعيد ان له طعم كذا من غير
ان نذوقه في الحال ولولا ان مثال ذلك الطعم محفوظ عندنا
ومتمثل في بعض قوانا والا لتعذر ذلك فصدق قوله وهاهنا
القوتين يعني الحس المشترك والخيال الذي نحن في ذكره الان
يمكن للنفس ان تحكم على صاحب هذا اللون بهذا الطعم او سلب
طعم اخر لان القاضي بسلب شيء عن شيء او بثبوت شيء لشيء لا بد
وان يكون قد حصل له الاطراف جميعا فهذه هي القوة الثانية
واما القوة الثالثة فهي المسماة بالوهم وهي التي تدرك معاني
غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحس وانما ذكر هذه اللفظة
احترازا عن الخيال لانها متأدية عن طريق الحواس فان الخيال
لا يحفظ الا جنس ما يكون مدركا بالحس ومدرك الوهم ما
ليس محسوسا اصلا فان الصداقة والمحبة والملايم والمخالف
لا يكون محسوسا بل مدركه بالوهم فالوهم يدرك معاني
غير محسوسة جزئية وفعل هذه القوة يشبه فعل العقل
وهذه القوة حاصلة لسائر الحيوانات فهذه هي قوة اخرى
واما القوة الرابعة فهي المتخيلة وهي التي تركب وتفصل

ومعناه ان ياخذ من خزانة الخيال صورة ومن خزانة المعاني الجزئية
التي تذكرها معنى جزئيا ويركب الصورة بالمعاني ويفصلها ويسميها
الوهم تارة والعقل اخرى فعند استعمال الوهم تسمى متخيلة.
وعند استعمال العقل متفكرة ومقرها في البطن الاوسط
من بطون الدماغ واما القوة الخامسة وهي الحافظة والذاكرة
وهي القوة التي تحفظ مثل المعاني الجزئية المدركة بالوهم ونسبة
هذه القوة الى الوهم نسبة الخيال الى الحس المشترك لان الخيال
يحفظ مثل المدركات في الحواس الظاهرة كذلك هذه القوة الحافظة
تحفظ ما ادركه الوهم والبيان في وجود هذه القوة مثل البيان هناك.
ومقر هذه القوة هو البطن المؤخر من بطون الدماغ قوله
وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات ان الفساد
اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه معناه ظاهر لان من عرفها
قد عرف بصحة فعلها واختلالها قوله ثم اعتبار الواهب الخ
معناه ان الحكمة الالهية اقتضت رعاية هذا الترتيب لان ادراك
المعاني متاخر عن ادراك الصور فوجب ان يرتب المدرك للصور
في مقدم الدماغ الذي هو طليعة البدن ويليه خزانة تلك الصور
ثم يليه المدرك للمعاني ثم يليه الحافظة واما المتصرف
فحق ان يرتب في الوسط ليكون متسلطا على جميع الصور والمعاني
فلا جرم اقتضى الحكمة رعاية هذا الترتيب عظمت قدرته

اشارة واما نظر هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على
سبيل التصنيف هو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر
له قوى وكمالات فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن
وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب
فيما يفعل من الامور الانسانية الجزئية ليتوصل بها الى الاغراض اختيارية
من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري
في الراي الكلي الى ان ينتقل الى الجزئي ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى ان تكمل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو
المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها
قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها
لاكتساب الثواني اما بالفكر وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة
او بالحدس فهي زيت وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة
وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء
ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة
فان يكون لها ان تحصل المعقولات المكتسبة المفروغ عنها كالمشاهدة
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال
يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من
الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال
وهو النار

اقول ـــــــ اعلم ان المراتب التي عدها هي قوى نفسانية
متعددة مختلفة بالصنف والقوى التي عدها قبل هذا الفصل
كانت متعددة مختلفة بالنوع لاختلاف تلك القوى بالذات وبالمحل
واما فيما نحن فيه فلا يوجب الاختلاف الا في الاثار واللوازم قوله
النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر وذلك لما ثبت
ان النفس الناطقة جوهر قوله لها قوى وكمالات اما
القوى فلان القوى المذكورة قبل هذا والذي يذكر في هذا
الفصل كلها من قوى النفس فيصدق ان لها قوى واما الكمالات
فلان هذه القوى لها غايات ولثبوتها للنفس غايات وتلك الغايات
كمالات النفس ثم بعد ذلك شرع في تقسيم القوى اما الجسمانية
فستعلمها في بعض الامور كما يظهر في اثنا التقرير واما القوى
القائمة بالنفس فهي تنقسم الى قسمين احدهما عملية والاخرى نظرية
والى العملية اشار بقوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير
البدن وهي التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط
الواجب فيما يجب ان تفعل واعلم ان النفس متعلقة بالبدن
تعلق التدبير فهي مدبرة له ومستكملة به فلها وجها الى البدن
بالتدبير والاكمال ووجه الى المبادي العالية لقبول الفيض
والاستكمال والوجه الذي الى البدن فلاحتياج البدن اليه
من الافاعيل الجزئية مثل استعمال القوى الحيوانية النزوعية

التي يكون بها الحيا والخجل والوقاحة والتعجب والضحك والبكا والخضوع
والكبر والانفة فيما ينبغي ان يستعمل فيها وتستعمل القوى النفسانية
المتخيلة والمتوهمة وذلك في استنباط التدابير الجزئية كالحراثة
والزراعة والفلاحة والخياطة وساير الصناعات والحكم بهذه
الحركات لا بد وان يستند الى مقدمات كلية مثل ان يعقل على
وجه كلي انه محتاج الى الغذا بصفة كذا ثم ان هذا الموصوف انما
يحصل من فعل كذا او مباشرة كذا فاذا انحل انبعثت القوة
المحركة الى اخراجه في الوجود وهذا هو الوجه الذي الى البدن
والوجه الذي هو الى الجنبة الاعلى وهو قوله ومن قواها ما لها
بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل الى قوله وهي
المشكاة وهذا القسم على مراتب وذلك لان النفس في اول الامر
يكون خالية عن جميع الادراكات والمعارف ولكن يكون قابلة
ومستعدة واول ما يحصل لها من المراتب هو العقل الهيولاني
وتشبيهه بالهيولى لان معناها بالحقيقة هو القابل والمستعد
وهي المشكاة وذلك لان المراتب التي تحصل بعدها كلها
انوار ومصابيح وقسمها اقساما ثلثة اولها الشجرة الزيتونة
والثانية الزيت والثالثة الزجاجة المشرقة وذلك لان النفس
اذا جاوزت المرتبة الاولى حصل لها المعقولات الاولى
وبها يحصل لها قوة على الاكتساب ثم القوة على الاكتساب

لها مراتب لانها اما ان تكون بطريق الفكر او بطريق الحدس
وسيأتي شرح معناهما واذا جاوز الحدس سمي عقلا بالملكة
وهي الزجاجة المشرقة واذا توغل في المعارف سمي قوة قدسية
وهي المرتبة التي اشار اليها بان زيتها يكاد يضيء من نفسه
فالمراتب بعد العقل الهيولاني اربعة المرتبة الاولى الفكرة
وهي الشجرة الزيتونة والثاني الزيت وهو اول مرتبة الحدس
والثالث المرتبة الوسطى في الحدس وهو العقل بالملكة
وهو الزجاجة المشرقة والرابع هو المرتبة الرفيعة البالغة
في الحدس وهو القوة القدسية وهي التي زجاجتها في غاية
الاشراق وزيتها في نهاية الصفا حتى يكاد يضيء من نفسه
قوله ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال الى اخر الفصل معناه
العقل المستفاد وذلك يحصل بعد حصول المراتب المذكورة
يكون نورا على نور ولما التزم تاويل المراتب الواردة في
التنزيل فلابد من ان يبين معنى قوله وهو النار
ولهذا المعنى شرع في تفسير معنى النار وهو العقل الفعال
ويمكن كيفية حصول هذه القوة وهذا الكمال للنفس هو ان
النفس الناطقة اذا كانت ذات قوة قدسية كثيرة الانصراف
الى العالم العلوي شديدة الاتصال بالمبادي يحصل لها
المعقولات بالفعل ثم اذا تذكر تلك المشاهدة حصل لها

قوة اخرى وملكة يحصل لها هذه المعقولات متى شاء من غير
افتقار الى اكتساب جديد ويجري هذا في المعقولات مجرى
التخيل في المحسوسات فان من شاهد صورا ثم حفظها في
المخيلة فانه يصير مقتدرا على استحضار تلك الصور متى شاء
فالحاصل ان هذا الصنف من القوة يحصل للنفس بعد حصول
هذا الكمال وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهو نور على نور
وانما سمي عقلا مستفادا لان هذا لم يكن من لوازم ذات النفس
ولا يحصل الا بامداد الغير وذلك الغير هو العقل الفعال
وهو النار لان مثاله مثال النار لانه اذا وجد المشكاة والزجاجة
والزيت والمصباح ثم لم يوجد النار ولم يقتبس المصباح منها
نورا لا يحصل منها النور فهذا هو حل رموز التنزيل الشريف
على سبيل التاويل **تنبيه** لعلك تشتهي ان تعرف
الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس
في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط
او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد مستعرضا
للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب
وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن
دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق
وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه **اقول**

لما فرغ الشيخ من تعريف الكتاب المنفعة للعلوم اراد ان يشير
هنا كيفية حصوله وحصوله يكون على قسمين احدهما بالفكر
والاخر بالحدس ولا بد من تعريف الفكر والحدس وبدأ اولا
بتعريف الفكرة لحصولها لاغلب الناس واما الحدس القوي
فذلك عزيز نادر وتعريف الفكر هو انه حركة تعرض
للنفس لطلب الحد الاوسط موضع المطلوب اولا ثم
تطلب الحد الاوسط ثانيا فاذا وجده تحسن ينتقل منه
الى المطلوب وهو الحد الاوسط وربما لم يجده ويبقى ...
واما الحدس فهو ان يقع الحد الاوسط في الذهن دفعة ثم
ينساق الذهن منه الى المطلوب ويكون ذلك بغير شوق وحركة
منه الى تحصيل ذلك الوسط ومعنى قوله يطلب بها الحد
الاوسط اشار الى العلة الغائية لهذه الحركة ومعنى ما يجري
مجراه اي ما يجري مجرى الحد الاوسط مثل ما يسمى عند
المنطقيين ... للتالي قوله ... بالتخيل ... الاكثر
فذلك حال الحركة بالصور الخيالية المخزونة ومعنى ما يجري مجراه
اشار الى الصور العقلية لان الفكر حركة في المعاني من
المطالب كالحدود الوسطى وغيرها وربما تأدت وربما
انبتت واما الحدس فهو ظهور عند الالتفات الى المطالب
بالحدود الوسطى دفعة من غير حركة النفس في المعاني

هذا هو تفصيل حد الفكر الذي ... على ما ...
... ومعناه ان هو ما ذكر في هذا الفصل الذي هو ...

ومن غير استعانة بالتخيل ومن غير استعراض ولهذا قال دفعة
لان ما يكون بالحركة لا يكون دفعة بل يا للتدريج محصولا لصاحب
الحدس دفعة امر لا بد منه واما طلبها عن طلب الحد الاوسط
والشوق اليه فقد يكون وقد لا يكون والى هذا اشار الشيخ بقوله
يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة فالعوق من العلم والحدس
يكون اولا بامكان الاثبات ولا امكانه والثاني بوجود
الحركة وعدمها **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة دلالة
على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان
للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي
لا تعود عليه الفكرة بتاتا ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع
بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات
بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت
وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم
الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه
الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر **اقول**
لما ذكر الفرق بين الفكر والحدس اراد ان يبين مراتب الحدس
وان الناس مختلفون فيه كما يختلفون في مراتب الفكر فقوله
الست تعلم ان للحدس وجودا ... وان للناس فيه وفي الفكر مراتب فمنهم غبي مراتب
وهو الذي يكون في غاية البلادة حتى يشبه البهائم ولا يكون

له حظ من الانسانيه ومنهم من له فطانة الحدس ويستمتع بالفكر
وهذا ينتهي الى اول مرتبة الفكر ومنهم من يتعدى من ذلك وله اصابة
في المعقولات بالحدس وهذه المرتبة البالغة في الفكر وهذه
الرتبة بعض كثرة الاصابة بالحدس واما المرتبة الوسطى في الفكر
فيكون الاصابة بالحدس فيها قليلا والمرتبة الادنى من الفكر لا يكون
الاصابة فيه بالحدس ما يعتد به ثم والى في تلك الطايفة غير
متشابهة في الجمع بل متفاوتة. وبما ذكرت معناه ظاهر
قوله وكما انك تجد جانب النقصان الى الغبي معناه ان الثقافة
لها عرض وتلك الطايفة تبتدي من المرتبة الوسطى من الفكر
وفيها حدس تا ومن هذه الرتبة الى تمام منتهى الحدس يكون
صاحبه غنيا في اكثر الاحوال عن التعلم والفكر **اشارة**
ان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انه قد بين لك
ان المرتسم بالصورة المعقولة شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم
بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم واعلم ان شعور القوة
بما تدركه هو ارتسام صورته فيها وان الصورة اذا كانت حاصلة
في القوة لم تغب عنها القوة فان غابت القوة عنها ثم عادت بها
والتفتت اليها فهل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها فيجب
اذن ان تكون الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة
زوالا ما اما في القوى الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز

ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن قوة اخرى
ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى
هي كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد
وفي الوجه الثاني قد تعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها
من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية
المتحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها مثلا في عضو
وفي قوة عضو والذهول عنها لقوة اخرى في عضو اخر لاحتمال
اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول اما نحن فنجد في المعقولات نطالعها ثم كالناسي اعني
فما الذهول عنه ثم نستعيدها ذكر الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بين
لك غير جسم ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة
ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان
المعقولات لا ترتسم في جسم فبقي ان هنا شيئا خارجا عن جوهرنا
فيه الصور العقلية بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا وقع
بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصور العقلية الخاصة
بتلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه
الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي
كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض
بها عنه الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس

وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اقول
لما بين مراتب النفس من الملكة والحس وذكر ان هذه المرتبة
تقتبس من شي خارج عن ذات النفس وهو العقل الفعال
وهو الذي سماه نارا اراد ان يثبت في هذا الفصل وجود العقل الفعال
قال سنبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة شي غير جسم
ولا في جسم ومعنى قوله بالصور المعقولة الصور المجردة مثل
الانسانية والفرسية وغيرهما فان امثال هذه لا ترتسم في جسم
ولا فيما حل في الجسم بل يكون في العقل والمرتسم فلها قوة في جسم
او جسم هي المحسوسات والموهومات ولا شك ان شعور القوة
بما يدركه هو ارتسام صورته فيها ولهذا متى زال الارتسام زال
الشعور ومتى زال الشعور زال الارتسام لانهما متلازمان
وهذا معنى قوله ان القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت
اليها هل يكون قد حدث هناك عن مثلها فيها ولهذا قال فيجب
اذن ان يكون الصور المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة
زوالا تاما واذا ثبت هذا فلا بد لكل شي كالمتصرف وشي كالخزانة
وتعلم ان هذه الصور لها حالتان حال هي بحسب كسب جديد
وحال هي استعادة لها وكل ما كان كذلك لم يكن بد من ان يكون
له شي كالخزانة وشي كالمتصرف والقسمة العقلية تقتضي وقوع
هذا القسم على اقسام فانه اما ان يكون المتصرف والحافظ يجتمعان

في شي واحد واما ان يكون المتصرف في شي والحافظ في شي اخر وعلى
التقديرين فاما ان يكون كل واحد منهما جسما او جسمانيا او يكون كل
واحد منهما غير جسم وجسماني او يكون احدهما جسما او جسمانيا والاخر
غير جسم وجسماني فحصلت الاقسام ولما كان الجوهر المرتسم بالمعقولات
كما بين لك شي غير جسم ولا منقسم بطل الاقسام الثلثة الاول
لان المدرك اذا لم يكن جسما وجسمانيا بطل القسم الاول والثالث
واذا لم يكن منقسما بطل القسم الثاني والسادس لتعذر اجتماع المتصرف
والحافظ في شي واحد ولما علم من قوله المعقولات لا ترتسم في جسم
وجسماني مع ما سبق من ان المدرك ليس بجسم ولا جسماني بطلان
القسم الخامس فلم يبق من الاقسام الستة الا القسم الرابع وهو
ان يكون كل واحد منهما غير جسم وغير جسماني وتبيانه في الجملة
بحيث يكون العقل كالخزانة والنفس كالمتصرف وهذا هو الكون
ومثال النفس لما قاس الى العقل في اقتباس الصور المعقولة
مثال المرآة والعقل هو الشي الذي فيه المدرك حتى حصل
للنفس اتصال بالعقل وتم استعدادها يكون كالمرآة التي
حوذي بها جانب القدس فانطبعت فيها صورة المرئي ومتى
اعرضت النفس عن العقل واشتغلت بجانب البدن كانت
المرآة اعرض بها الجانب الاخر فاعرفت عنه وقوله انما يكون
للنفس ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى الاقتدار

على الشعاع وجه المرآة في مقابلة المرئي وادارته عنه الى جهة
بعد التمرن والاعتياد فكلما استعرت العادة واشتد التمرن
ازداد الاقتدار **إشارة** هذا الاتصال علته
قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة
وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق
متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل **اقول**
اذا ثبت اتصال النفس بالعقل الفعال شرع في تفسير معنى
الاتصال ولا بد وان يكون هذا الاتصال مسبوقا باستعدادات
منها بعيد ومنها قريب اما البعيد فهو العقل الهيولاني والقريب
منه القوة الكاسبة والعقل بالملكة وذلك لان النفس في اول
تعلقها بالابدان تكون خالية عن جميع العلوم والكمالات
واول ما يحصل لها هو الاوليات وبواسطتها تحصل الثواني
ولذلك تسمى كاسبة وبعدها المراتب التي ذكرها من العقل
المستفاد والعقل بالفعل فاذا حصلت لها قوة الارتقاء
اتصلت بالمبادي فخلصت من ظلمات الطبيعة وشدائدها
إشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية
وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة
الوهمية تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر
المفارق لمناسبة ما بينهما نحو ذلك مما هذه الحال

ونالها وهذه المرتبة من المخصصات للاستعداد التام بصورة
صورة وقد بين هذا التخصيص معنى عقلي المعنى عقلي **اقول**
اعلم ان بين عالم الحس والخيال وعالم المجردات والملكوت مناسبة
فلكثرة التصرف في الخيالات الحسية والمثل المعنوية تكسب النفس
استعدادا لقبول مجرداتها ومعانيها لان ما من شيء في عالم الحس
والخيال الا وهو مثال لامر من عالم الملكوت فالخيال من عالم
الحس الذي مرقاة الى عالم الملكوت فبواسطته تترقى النفس في
القوى فتستعد تلك لحصول المعاني المعقولة لاسيما باستخدام
القوة الوهمية لان لها تجردا ما فبواسطة التصرف في هذه القوى
تستعد النفس لقبول المجردات فالاحرى ان التصرف في المعقولات واذا كان كذلك
يعطيها استعدادا اكثر لقبول المجردات وهذا معنى قوله وقد تفيد
هذا التخصيص معنى عقلي المعنى عقلي **إشارة** اذا اشتهيت
الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في
ذي وضع فاسمع انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم قد يقارنه اشياء
كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة في الوضع وذلك اذا لم تكن كثرتها
كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم ومن المعقولات
معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من
مبادئ غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لابد في كل كثرة

مشاهبه او غير متناهيه من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات
ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل
من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم
وكل قوة في جسم منقسم **اقول** هذا هو برهان تجرد
ان المعقولات لا يرتسم في جسم ولا في جسماني ويلزم من ذلك
ان يكون النفس مجردة وهو كذا بحث البنية في النمط السابع في الجزء
الالهي وبيانه ان المعقولات يرتسم في النفس وانها غير جسمانية بيانه
ولا منقسمة فلا بد وان يكون محلها ايضا غير منقسم وقبل
الشروع في البرهان اجاب عن سوال مقدر والسوال هو ان
نعرف بعضا ان الاشيا يجتمع في النفس ويقسم النفس بانقسامها
فاجاب بان هذه الكثرة ليست بكثرة تلزمها الانقسام في الوضع
لان هذه الكثرة معان عقلية كالعلم والارادة والقدرة بل هذه
كمالات للنفس فاندفع السوال رجعنا الى تقرير البرهان
فنقول اذا حصل لنا امر مجرد معقول فلا بد وان يكون
محله ايضا مجردا كما بينا فيلزم تجرد النفس الناطقة فلا يكون
جسما او جسمانيا لان محل المعقولات لا بد وان يكون مجردا
قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة اقول
هذا جواب لمن يتوهم انقسام بعض المعقولات وهو ان يقول
في المعقولات معان غير منقسمة اذ لو لم يكن كذلك

لكان بعض المعقولات يلتئم من اجزاء غير متناهيه بالفعل
وذلك ممتنع وان جوزنا ذلك فلا بد في كل كثرة متناهيه
او غير متناهيه من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات
ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث
لا ينقسم وهذا ظاهر واذا كان كذلك فمحله ايضا غير منقسم
وهو المطلوب فصح الدعوى العامة الكلية ان كل ما حل
فيه غير منقسم فهو غير منقسم وغير ذي وضع ويلزم من هذا
ان كل جسم وقوة في كل جسم منقسم وله وضع فمحل المعقولات
لا يكون جسما او جسمانيا **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
قد يكون ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى
اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين
المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام الصورة العقلية
فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون
المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاه منقسما
وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن
معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة
المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخل في تتميم معقوليته
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة
عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها ولكن لا

وهي عارضة لها بسبب مادته قدرت في اول هذا البلاغ فان احد
القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة
التي جردناها معشاة بعد هيئات غريبة من جمع وتفريق
وزيادة ونقصان واختصاص بوضع فليست هذه الصورة هي
الصورة المفروضة فاما الصور الحسية وانما له فيعسر ملاحظة
الحس احوالها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات
غريبة مادية الى ان تكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام
اقول ـــــــــ هذا سوال اورده على قوله وهي المعقولات
معان غير منقسمة وهو ان نقول لم لا يجوز ان يقال كما جوزتم
في الجسم البسيط ان يكون منقسما الى اجزاء متشابهة كذلك
يكون في الصور المعقولة واذا كان كذلك فلا يمتنع حلولها
وسريانها في الجسم وحينئذ لا يكون محل المعقولات مجردا
واجاب عنه بان المعقولات لو كانت قابلة للانقسامات
الى اجزاء متشابهة او الى جزئين متشابهين فلا يخلو
اما ان يكون كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر
في استتمام التصور العقلي او لا يكون ولا سبيل الى
كل واحد من القسمين فلا سبيل الى قابلية الانقسام
اما بيان امتناع القسم الاول فلوجوه يلخص احدها ان
وقوع كل واحد من القسمين لما كان شرطا مع الاخر

الى اجزا متشابهه وفرضنا
الاجزا متشابهه هذا خلف
فلا ينقسم اليها

في التصور العقلي والشرط هو الذي يتوقف على تحققه الشي
وما يتوقف عليه الشي يكون مغايرا له فالصورة المعقولة مغايرة
لها فالصورة المعقولة لم ينقسم اليها بالحقيقة بل يكون معنى ثالثا ولا
بد من تعدد الشروط في هذا المقام والوجه الثاني هو ان هذين
الشرطين اذا كانا جزئين للصورة المعقولة فالصورة المعقولة منقسمة
بالفعل فلا تكون الصورة التي فرضناها فانا فرضنا صورة غير
منقسمة بالفعل والوجه الثالث هو ان في مثل هذه الصورة
لا يحصل التعقل ولا تصير الصورة معقولة الا بعد وقوع الانقسام
بالفعل فلا تتصور التعقل وهي منقسمة بالقوة وحينئذ يسقط
السوال واما بيان امتناع القسم الثاني وهو ان لا يكون وقوع القسمة
بالفعل شرطا في التصور وذلك لان التعقل وصيرورة الشي
صورة عقلية لا يتوقف على وقوع القسمة فاذا فرضنا تجرد الصورة
العقلية عن كل ما لا يتوقف تعقلها عليه فمتى فرض وقوع القسمة
فان ذلك يقع رافعا لتلك الصورة المعقولة المفروضة ومخرجا
الصورة المفروضة عن كونها تلك الصورة وهذا ممتنع بخلاف
الصورة الحسية والخيالية فانها يمتنع صيرورتها مدركة الا مع
العوارض الغريبة المادية بالنسبة الى الماهية المعقولة مثل
كونها شخصية ومثل ان اجزاءها متباينة الوضع ومقارنتها للهيئات
المادية ولا يمكن ادراك النفس لها ولهذه الاحوال الضرورية

الا باعتبار كون محل قسمته في ذي وضع وقابل للانقسام وقوله
وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قد وقع في اقل منه بلاغ الخ
فاعلم ان المراد منه ان الصورة العقلية الحالة في الجسم لا بد وان تكون
موصوفة بالعوارض اللاحقة وبحسب انقسامها بحسب انقسام محلها
فيكون ذلك الانقسام عارضا غريبا ومعنى قوله في اقل منه بلاغ
ان تلك الصورة العقلية بلاغ وكفاية في جزء محلها لان جزء تلك الصورة
يكون حالا في جزء محلها فاذا كان جزء محلها دائما يحفظ جزء الصورة
كان جزء محلها دائما ايضا يحفظ الصورة لان الصورة اذا كانت
منقسمة الى اجزاء متساوية الطبائع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء
والشيء اذا كان دائما يحفظ الشيء كان دائما يحفظ مثله ومعنى
قوله واما الصور الحسية والخيالية فالمراد منه الفرق بين الادراكات
الحسية والخيالية وبين الادراكات العقلية **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة فصول معنوية
اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى
النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع انه
يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى
ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي
لا ينقسم ذاته في معقولاته الى معقولات نوعية وصنفية
يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي

ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل
نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي
سبق تعرضنا له ينقسم بمحللات بوجه لكان غير الوجه
الذي تشككت به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات
وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذي
فيه الكلام **اقول** هذا سؤال على ما سبق
من دعوى عدم الانقسام والجواب عنه بان نقول نحن لا ننكر
هذا النوع من الانقسام وذلك لان الانقسام على ضربين
احدهما انقسام الكل الى اجزائه والاخر انقسام الكلي الى
جزئياته والقسم الاخير لا يقدح ذلك في غرضنا فانا نحتاج الى
تجريد الصورة العقلية عن الانقسام الذي هو انقسام الكل الى
الاجزاء لان هذا القسم هو الذي يلزم من انقسام محل الصورة
انقسام المعقول الذي هو حال فيه واما انقسام الكلي الى جزئياته
فلا يضرنا ذلك لانه يكون الحاق كلي بكلي اخر يصير له صورة اخرى
ليس جزءا من الصورة الاولى واذا عرفت هذا سهل عليك
تطبيق الفاظ الكتاب **اشارة** كل شيء يعقل شيئا
فانه يعقل بالقوة القريبة انه يعقله وذلك عقل منه لذاته (من الفعل)
فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل

ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان
مما يقوم بذاته فلا مانع له من حيثيته ان يقارن المعنى المعقول
اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك
من مادة او شيء آخر وان كان في حقيقته سليمة لم يمتنع عليها
مقارنة الصور العقلية لها وكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك
امكان عقله لذاته **اقول** ـــــــ يريد ان يثبت في هذا
الفصل ان كل مجرد فهو عاقل ومعقول وبين هذا الدعوى
في فصلين متعددين بعبارة مشكلة وتركب من هذه المقدمات قياسا
اقترانيا من الشكل الثالث هكذا كل مجرد قائم الذات فانه من شانه
ان يعقل ذاته وبعض ما هو مجرد قائم الذات فانه من شانه ان يكون
ما من شانه ينتج بعض ما من شانه ان يعقل ذاته يجب له ان
يعقل ذاته وهذا هو الذي يشتمل عليه الفصل الاخير والفصل
الاول يذكر فيه صغرى هذا القياس وهو مركب من قياس اقتراني
من الشكل الاول من كليتين موجبتين هكذا كل مجرد قائم الذات
فانه من شانه ان يصير صورة معقولة وكل ما من شانه ان يصير
صورة معقولة فانه من شانه ان يعقل ذاته ينتج كل مجرد قائم
الذات فانه من شانه ان يعقل ذاته وهي الصغرى التي ذكرناها
في القياس المنتج للمطلوب اما الصغرى وهي قولنا كل مجرد
قائم الذات فانه من شانه ان يصير صورة معقولة وذلك

لان هذا الشيء لما كان مجردا عن المادة وعلائقها المانعة عن مقارنة
المعقولات وعن الانطباع في القوة العاقلة وكان هذا المجرد
له بذاته لا يتصرف متصرف فيه بان يجعله مجردا بل كانت ذاته مستغنية
في التجريد عن ملاحظة المانع لم يمتنع عليه من ذاته ان يصير مقارنا
لسائر المعقولات هذا هو بيان الصغرى واما بيان الكبرى وهو
ان كل ما من شانه ان يصير صورة معقولة فانه من شانه ان
يعقل ذاته وذلك لانه لما امكن ان يصير مقارنا للمعقولات فلا
مانع له من تعقله لها فيكون عاقلا لها واذا امكن ان يصير عاقلا
لشيء امكن ان يعقل ذاته لان كل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
فان امكان تعقل الاشياء من لوازم امكان تعقل الغير فمتى امكن
تعقل الغير امكن تعقل الذات فصدقت الكبرى ايضا واذا كان
الغرض من هذا الفصل هو ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول
يلزم منه اثبات المثل المجردة لان كل نوع من انواع الاجسام
له صورة مجردة في عالم العقل واذا عرفت هذا نقول
كل نوع من انواع الاجسام معقول بالامكان وكل معقول
مقارن للقوة العاقلة بالضرورة فكل نوع من انواع الاجسام
مقارن للقوة العاقلة بل هذه المجردات هي التي اسباب للعلوم
الحاصلة في النفوس وبيانه ان نقول امكان مقارنة المعقول
من النسبة للقوة العاقلة اما ان يكون للذهبية عما هي نسبته

[illegible]

او للغرسيه من حيث انها موجوده في الخارج او في الحس او في الخيال
او موجوده في العقل والقسم الاول محال لامتناع وجود هذا القسم
والموجود في المادة والحس والخيال لا تفارق القوة العاقلة لانها
منقسمة في الوضع والموجود في القوة العاقلة ايضا محال لان
امكان الصورة الغرسية في العقل لو كان لانها صورة غرسية معادنه
موجودة في العقل لكان حدوث الصورة الغرسية في العقل
مسبوقا على امكان حدوثها في العقل ويستحيل ان يكون حدوث
الشئ مسبوقا على امكانه بل يجب تقدم امكانه على حدوثه واذا
بطلت هذه الاقسام تعين ان يكون مقارنة الصورة الغرسية
للقوة العاقلة لانها صورة غرسية موجودة في الخارج مجردة
عن المادة وكذا القول في غيرها من الانواع فثبت ان لكل
ما له صورة في عالم الحس الذي هو عالم الملك والشهادة صورة
ومثال في عالم الغيب والملكوت بهذا العذر كاف هنا
في اثبات المثل المجردة ولاثبات ان لكل مجرد من عقل وعاقل
ومعقول وذكر الشيخ هذا المعنى في كتاب المبدأ والمعاد
ايضا وهو ان صورا للانواع المادية ثابتة عند المفارقات
ثم قال ولعل افلاطون اراد بالمثل المجردة هذه الصور
الموجودة في عالم الملكوت وقال في كتاب الشفاء وشبه ان يكون
الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة على الطبيعة

بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع والمجرد من الامور الطبيعية
موجود قبل الكثرة وقال المعلم الاول ان العالم مثالا عند البارئ
لم يزل فثبت ان ستون كتب العظماء ناطقة بان للانواع المادية
مثالا وصورا مجردة في عالم الملكوت وهي الموجبة لحصول العلوم
في انفسنا ويؤكد ما قلناه اشارة الية عظيم فلاسفة الاسلام في قوله
كرة تفرق النفس في الخيالات الحسية وفي المثل الحجوبة الحسيين
في المصورة والذاكرة باستعمال القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس
استعدادا نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما فهذا
اشارة صريحة بان لهذه الاشباح اصلا ومثلا في عالم الملكوت
رجعنا الى تطبيق اللفظ قوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل
بالقوة القريبة انه يعقله هو من جملة ما يتقرر به الكبرى ومعنى
القوة القريبة هنا هو عدم المانع قوله وذلك يعقل منه لذاته
معناه اذا عقل كونه عاقلا لشئ فقد عقل ذاته قوله
وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر الى قوله
وكان ذلك لها بالامكان هو بيان الكبرى وهو ان كل ما من شانه
ان يصير صورة معقولة فانه من شانه ان يعقل ذاته لكنه
ادرج فيه اثبات الصغرى وهو ان كل مجرد فانه لذاته يصح
ان يقارن المعقولات ويقارنها الصور العقلية فيصح ان
يعقل تلك الصور ويحصل مما ذكرنا تقرير المقدمتين بحيث

اذا ضم ما تقدم من المقدمة الى الكبرى تم القياس فلاجرم قال
وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته اي اذا ثبت ان كل ما
يعقل فمن شأنه ان يعقل غيره بالامكان وقد بينا ان
من لوازم امكان تعقل الغير امكان تعقل الذات فيصح
ان كل ما من شأنه ان يصير صورة معقولة فانه من شأنه
ان يعقل ذاته وهذه هي الكبرى وصارت الصغرى مندرجة
في القوة حيث قال فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له
من حقيقته ان تقارن المعنى المعقول فان مقارنة المعقولات
مصححة للمعقولية قوله الا ان تكون ذاته ممنوة في الوجود
بمقارنة امور تمنعه عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان
فالمراد ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك المقارنة
ابدا اللهم الا اذا وجد ما يمنع من تلك المقارنة وهي المادة
وعلائقها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها
مقارنة للصور العقلية لها فالمراد ان تلك الحقيقة
لما ثبت انه يصح عليها هذه المقارنة وثبت ايضا انه لا مانع
الا المادة وعلائقها فمتى كانت الحقيقة مسلمة عن المادة
وعلائقها وجب ان يصح عليها هذه المقارنة قوله وفي
ضمن ذلك امكان عقله لذاته معناه ان من لوازم عقله
لغيره امكان عقله لذاته لترتب العلة معلولها ٥ ٥

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام
اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها ليس لها
انها تعقل فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما حلها
من المعاني المعقولة بل امثالها انما تقارنها معان معقولة ترتسم
بها لا بمعنى القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون
مرتسما بالاخر من الاخر وهو مقارنتها عن مقارنة الصورة
والمتصور واما وجودها الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه
جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى
معقول كان له بالامكان جعله متصورا **اقول**
هذا سؤال اورد على قوله ان كل ما يصح مقارنته للمعقولات يصح
ان يصير عاقلا والصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل
زال عنها المعنى المانع كالمعقول من الاجسام والاعراض
فاجاب عنه بان الذي جرد ليس قائم بذاته بل قائما   صور شي ح
بالنفس لانها رسوم واشباح للامور المجردة فلا يكون
مقارنتها للمعقولات وللنفس العاقلة مقارنة الامور المجردة
القائمة بذاتها فهذا معنى قوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر   لانها هي العاقلة لا الرسوم والاشباح ح
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول
كان له بالامكان جعله متصورا لان المعقولات كالآلية قائمة
بذاتها مستقلة بنفسها فيصير محلا للمعقولات فلاجرم يكون عاقلا لها

اما واما الخارجة فلما ذكره لا يجوز ارتسام المعقولات فيه لانه مادي فظهر
بطلان كونه دائماً وهم وتنبيه اولعلك تقول ان هيولى
الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من
حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة
تعقله فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان
من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك وان كان
انما يكتسب عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما
يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد لشيء
حتى حصل فاستعد اولم يكن استعداد لشيء وقد كان ذلك الشيء
وحدث وهذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد
قبل المقارنة فهو للماهية بل لعل الاستعدادات الخاصية
لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الاولى وكذلك فاعلم ان لماهية
المعنى الجنسي استعداداً لكل فصل فان لم يكن له خروج الى الفعل
فلمانع يطول الكلام فيه فليستقر المعنى الحقيقي النوعي
اقول هذا سؤال اخر اورد على قوله
ان الماهية لما صح عليها ان يقارنها غيرها حين كانت عقلية
وجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا بالمنع ونقول
الماهية الذهنية مخالفة للماهية الخارجية من حيث ان احديهما
ذهنية والاخرى خارجية فيجوز ان يكون الذهني شرطا لصحة تلك

المقارنة والجواب عنه [illegible] ان الماهية المجردة
ممتنع لان يصير مقارنة للمعقولات وذلك الاستعداد هو
من لوازمها وانما يستدل بان استعداد مقارنة المعقولات من لوازم
الماهية بارتسام صورتها في القوة العاقلة لا لان الاستعداد
حصل لها للارتسام في العقل او عند الارتسام في العقل والدليل
عليه ان استعداد المقارنة لو لم يكن قبل المقارنة ومن لوازم الماهية
يلزم احد امرين محالين وهو اما استفادة الاستعداد بعد
حصول الشيء المستعد له وعنده ومنه واما حصول الشيء من غير
استعداد وكل واحد من هذين الامرين محال ثم الاستعداد حاصل
في جميع طبائع الاجناس لكن بعض انواعه يمنع فيه ذلك لا لطبيعته
الجنسية بل لمانع يقترن به وهو فصله الخاص الذي اوجب
كونه مادياً ومخالطا للمادة كما قال الشيخ في كتاب الشفاء في باب
تعريف الفصل الذاتي واحواله وهذا كالناطق للانسان فان
القوة التي تسمى نفسا ناطقة لما اقترنت بالمادة صار جسم الحيوان
ناطقا استعد لقبول العلم والصنائع وهذا هو الفصل المقوم الذاتي
لطبيعة النوع فهذا معنى قوله واعلم ان لماهية المعنى الجنسي
استعدادا لكل فصل فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول
الكلام فيه وهكذا الكلام في المثال الاخر وهو ان ماهية الجسم
من حيث هي ماهية الجسم مستعدة لان تقارن الناطق لكن يمتنع

وتوقعه بالفعل لا لكونه جسما بل لما يقارن به من الفصول المانعة
عن صيرورته ناطقا وسنبين ان المبادي لحصول الانواع مختلفة
لا كما ظن انها مبدأ واحد **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلته
لك علمت ان كل شي من شانه ان يصير صورة معقولة وهو
قائم الذات فانه من شانه ان يعقل ذاته ويلزم ذلك ان يكون
من شانه ان يعقل وكل من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون
من شانه ان يعقل ذاته وجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل
ما يكون من هذا القبيل عن جائز عنه التغير والتبدل
اقول لما ثبت في الفصول المتقدمة ان كل ما
من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه
ان يعقل ذاته جعل هذه النتيجة صغرى لقياس اخر ينتج المطلوب
هكذا كل مجرد هو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل ذاته
وبعض ما هو مجرد قائم الذات فانه من شانه ان يجب له ما من
شانه ينتج بعض ما من شانه ان يعقل ذاته يجب له ان
يعقل ذاته اما بيان الصغرى فلما ثبت ان كل ما يصح ان يصير
صورة معقولة وهو قائم الذات فانه يصح ان يعقل ذاته
فانه لا شك ان كل مجرد يصح ان يصير صورة معقولة فلم
فالصغرى لازمة من النتيجة المذكورة في القياس الذي سبق
واما الكبرى وهو ان بعض ما هو مجرد فانه من شانه ان يجب له

من
ما من شانه وذلك لانه لا بد في المبادي مجرد يجب له كل ما
امكن له من الكمالات والا لزم التسلسل فلزم ان يكون في المجردات
مجرد يجب له كل ما من شانه ان يكون له واذا ثبت هذا ظهر ان
مثل هذا يمتنع عليه التغير والتبدل ويلزم حينئذ وجود مجرد يكون
عاقلا لذاته على سبيل الوجوب وعاقلا لغيره ايضا على سبيل الوجوب
لان ما كان منها مجردا بنفسه لا يحتاج بالفعل اياه كالعقول المفارقة
وما قبلها كما في من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من
شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشي
ولا يمنعه مانع يكون حاصلا له واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب
بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل وما كان
مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات
التي يتم افعالها بالنفوس في الآلات لا يكون من شانه ان يجب له
ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره ويلزم من هذا انقسام
المجرد الى النفس والعقل **تكملة بذكر الحركات على النفس**
تنبيه لعلك تشتهي الان ان تسمع كلاما في القوى النفسانية
التي تصدر عنها اعمال وحركات فعليك هذه الفصول من ذلك
القبيل **الشرح** معناه ظاهر وذلك لان الحركات
الصادرة عن النفس واحكام القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال
وحركات ظاهرة وما يصدر عن النباتية فهي في اصطلاح قوى طبيعية

إشارة أما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء
لتحيلها إلى المشابهة سدًّا لبدل ما يتحلل أو لتكون مع ذلك زيادة في
النشو على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المغتذي في الأقطار
ليتم بها الخلق أو ليختزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر
فمنه تلك أفعال لثلث قوى أولها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء
والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للثفل
والثانية القوة المنمية إلى كمال النشو فإن الإنماء غير الإسمان
والثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمًا لهما
لكن النامية تقف أولا ثم تبقى المولدة مدة وتقف أيضا
وتبقى الغاذية عاملة إلى أن تعجز فيحل الأجل **أقول**
لما كانت القوى النفسانية منقسمة إلى قسمين مدركة ومحركة وفرغ
من القسم الأول شرع في الأفعال النفسانية المحركة ثم التحريك إما أن
يكون مع إرادة واختيار أو لا يكون والأول سيأتي الكلام فيها
ولما القسم الثاني فهو الذي يريد أن يتكلم فيه وهذا القسم يختص
بالنفوس الأرضية وذلك بسبب أن هذه النفوس موادها في التحلل
دائما فهي مفتقرة إلى قوة سادة لبدل ما يتحلل والنفوس النباتية
ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص أولها القوة السادة لبدل
ما يتحلل ليبقى البدن مدة العمر والأمد الذي هو مضروب للأجل
ومن حيث إنها تكون ناقصة في ابتداء الخلقة افتقرت إلى قوة مبلغة

لها إلى الكمال اللائق بها ومن حيث إنها غير باقية بالشخص افتقرت
إلى قوة مولدة للمثل ليبقى بالنوع ما تعذر بقاؤه بالشخص والقوة
الأولى تسمى غاذية والثانية منمية ومربية والثالثة مولدة ولنفصل
كل واحد منها أما الغاذية فهي كالأساس لسائر القوى وبدونها لا يتصور
فعل سائرها ويتصور فعلها بدون فعل سائر القوى وهي التي تصرف
في مادة الغذاء بإحالته إلى المشابهة سدًّا لبدل ما يتحلل ولها أفعال
جزئية ثلثة مترتبة بعضها إثر بعض الأول تحصيل جوهر البدل
وهو تحصيل الدم والخلط الصالح لأن يشبه بجوهر المغتذي والثاني
الإلصاق بالعضو والثالث التشبيه حتى في قوام العضو ولونه
ولسيقا القول فيها قد ذكر في القانون ثم إن هذه القوة يخدمها قوى
أربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وتستعين هذه القوى
في أفعالها بالكيفيات الأربع وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وأما القوة المنمية فهي التي تزيد في الأقطار أعني الطول والعرض
والعمق على تناسب طبيعي مقصود إلى كمال معين ومنه القوة
تفعل باستخدام الغاذية وقواها وتقف عند البلوغ إلى الكمال
المقصود ولا يوجد لها فعل بعد الوقوف وأما القوة المولدة فهي
التي تتصرف في المادة لتعد في أمشاج البدن ما يصلح أن
يكون بدن شخص آخر مثله وسلطانها يكون بعد بلوغ النامية
والنامية تقف عند البلوغ إلى كمال النشو وتبقى المولدة مدة

مستخدمة للغاذية ثم تضعف هي ايضا وتنقلب للغاذية عما لها الى ان
تعجز فيحل الاجل **اشارة** واما الحركات الاختيارية
فهي اشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع منبعثا ومنفعلا عن
خيال او وهم او عقل ينبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار
او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيواني فتطيع ذلك
ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الامرة
اقول معنى قوله الحركات الاختيارية
ما تصدر عن شعور وطلب وشوق بخلاف الحركات التي ذكرناها
فان النفس لا تشعر بتلك الحركات ولا بابتدائها وغاياتها ولا تصدر
من شوق وطلب من النفس ولهذا قال اشد نفسانية لان
تأثير النفس فيها اظهر واختلفوا في مبادي القوى الاولى
انها هل هي صادرة عن النفس في اول الكون او من رب النوع
ثم اخذ يذكر مراتب الوسائط لان هذه الافعال لا تصدر عن
النفس الا عند توسط امور اربعة احدها مرتبة التخيل والتوهم
او التعقل والثانية ما ينبعث من القوة الشهوانية الجالبة للنافع
او القوة الغضبية الدافعة للضار وذلك لان المرتبة الاولى
لا بد فيها من اعتقاد ان ذلك المتخيل او المتوهم او المعقول
نافع او ضار سواء كان ذلك الاعتقاد مطابقا او لم يكن
فاذا كان الاعتقاد اعتقادا انه نافع انبعثت القوة الشهوانية

الجالبة للنافع وان كان الاعتقاد اعتقادا انه ضار انبعثت قوة
غضبية دافعة للضار فهاتان مرتبتان المرتبة الثالثة ما يتبعها
القوة الشهوانية او الغضبية وهي القوة النزوعية العازمة المجمعة
المنبعثة الرابعة القوى المبثوثة في عضلات البدن والاعضاء
فقوله ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى القوة النزوعية التي هي
المبدأ لجميع هذه الحركات الاختيارية قوله واما الحركات
الاختيارية فهي اشد نفسانية معناه ان القوى النباتية لما جعلها
من القوى النفسانية مع انها تشبه القوى الطبيعية في عدم الادراك
والشعور فهذه القوى الاختيارية اولى ان تكون نفسانية لاجل الادراك
والشعور **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان
حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة
واحدة يترك بالطبع عما يطلبه بالطبع ويكون طالبا بحركته
وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع
ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب
منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة
لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فيكون ان حركاته
نفسانية ارادية **اقول** لما بين ان الحركات
للنفوس الارضية بيّن حركاتها انها عن نفسانية وعن ارادية
وحدة اختيارية وارادية شرع في الحركات السماوية لان جميعها ارادية

عقليه قوله الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من
الحركات النفسانيه دون الطبيعيه لانها صادره عن الشعور والادراك
والدليل على ذلك ان الحركات كلها اما ان يكون قسريه واما طبيعيه واما اراديه
وذلك لانه اما ان يكون المحرك غريبا واردا على المتحرك وهو القسر
واما ان لا يكون غريبا بل من نفس المحرك وذاته فاما ان يكون
مع قصد وشعور وهو الاراده او بغير قصد وشعور وهو الطبيعه
والقسر ايضا لابد وان يستند الى الطبيعه او الاراده وحركات
الافلاك اراديه لانها ليست طبيعيه ولا قسريه اما بيان انها ليست
طبيعيه وذلك لان كل نقطه يحصل مقصوده بالحركه فهي بعينها
نفس متروكه مهروبا عنها والحركه الطبيعيه يمتنع ان يكون كذلك
وليست بقسريه ايضا لان القسر على خلاف الطبيعه واذ ليس
هناك طبيعه استحال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان
ثبت ان تلك الحركه اراديه قوله بل يد ان يكون ذلك في الاراده
لتصور غرض ما الى اخره معناه ان الباعث على الحركه يكون
امرا عقليا وشيئا نفسانيا من قريب **مقدمة**
المعنى الحسي الجزئي المتشخص يتجه الاراده الحسيه والمعنى العقلي
الى مثله يتجه الاراده العقليه وكل معنى يحمل على كثيرين
غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولنا
ولد ادم او غير معتبر كقولك انسان **اقول**

الحركات كلها

لما ثبت ان الحركه المستديره لابد وان يكون صادره عن اراده وشعور
وان يكون محركها نفسا ذات شعور واراده والحركه التي يصدر عنها
حركه باراده قد يكون نفسا جسمانيه وقد يكون مفارقه غير جسمانيه
مدركه للكليات والمعقولات ولها ارادات كليه وثبت الفرق
بين الاراده الحسيه الجزئيه وبين الاراده الكليه العقليه ولهذا
قال المعنى الحسي الجزئي المتشخص يتجه الاراده الحسيه ومعناه ان المطلوب
اذا كان محسوسا فذلك يطلب باراده جزئيه يتوجه الى نيل ذلك
المحسوس بعينه باراده جزئيه متعلقه بذلك المحسوس واما المعنى
العقلي الى مثله يتجه الاراده العقليه لان المعنى العقلي
لا يدركه الا نفس مجرده ولا يمكن طلبه الا باراده عقليه يعني
معنى قوله وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصور فهو عقلي الى اخره
اعلم ان معنى الكلي هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركه فيه
وهذا مشهور ظاهر وكل الحكما قال ان في عالم العقل انسان كلي
اي نوري فاهو فيه اختلاف اشعه مناسبه يكون ظله في المواد
صور الانسان وهو كلي لا بمعنى انه محمول بل بمعنى انه متساو
نسبه الفيض على هذه الاعداد واعلم ان الماهيه شي والكلي والجزئي
امران عارضان لها اذا عرفت هذا فنقول معنى قول الشيخ سواء كان
معتبرا بواحد شخصي هو ما قلنا ومثله بادم وقد لا يكون معتبرا بواحد شخصي
كقولك انسان اذا لم يستند الى شخص واحد فاعلم ذلك

اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها
وليس الاولى لها الا الوضع وليس بعض موجود بل فرضي ولا المعين
فرضي تعين عنه بل معنى كل شكل ارادة عقلية وتحت هذا سرّ

اقول لما بين ان حركة الجسم ارادية وبين ايضا
ان الارادة قد تكون منبعثة الى ارادة جزئية وقد تكون منبعثة الى ارادة دائمة عقلية
اراد ان يبين هنا ان هذه الحركة السرمدية الدائمة كلية عقلية
ولا شك ان نفس الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية
وانما تطلب لغيرها لانها تكون وسيلة الى المطلوب والكمال
ولذلك حدوها بانها الكمال الاول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
ثم قال وليس الاولى لها الا الوضع ولما كانت اجناس الحركات
ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية فليس الاولى لها الا الوضع
فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية ومعنى قوله
وتحت هذا سرّ هو المباشر للتحريك نفس جسمانية هي صورته
المنطبعة في مادته وان المجرد عن مادته الذي سمي العقل
عنه مباشر للتحريك وقد اشار اليه في النمط السادس عند القول
في هذا البحث ان القوى المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية
فهي مجرداته عقلية هذا هو مذهب المعلم الاول والشيخ ومن تابعهما
وبعضهم قالوا اسموس ناطقة لها وسماه عند القول فيه

يعني ان السر هنا ان ... للفلك كمال ... ارادة عقلية

ومعنى قوله وتحت هذا سرّ ان هذه الارادة مع كونها عقلية
لا انها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة والمشهور
من كلام القدماء انها تستكمل كمالات انجذابية وهي الكمالات التابعة
لتحريكاتها للاجرام السماوية وهذا ليس ببعيد بل كل كمالاتها حاصلة
حقيقية والامور الازلية اعلى واجل من ان تستكمل بحركات الاجرام

اشارة الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي
فانه لا يتخصص بجزئي منه دون آخر الا بسبب مخصص لا محالة تقترن به
ليس هو وحده والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد
ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك
مطلب للغذاء بحركته وانما يتخيل له على جهته الجزئية وان كان لو فعل
له بحصول آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا
على انه كان ذلك مهملا عنده وكذلك في قطع المسافة يتخيل له
حدود جزئية اما هو متصل وربما كان ذلك التخيل منقطعا
وربما كان يحفظ الوحدة نحوا ما كحد الحركات المستمرة على
الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما يمنع
في الحركة ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى تكون
والارادة الكلية مقابلة مراد كلي ولا يجب له تخصيص جزئي
ونحن ايضا ربما قضينا قضاء كليا من بعد ما نتخيله
فيما يجب ان نفعل ثم لا نتبعها قضاء جزئيا تنبعث عنها شوق

وارادة متفننة ضربا من التفنن الوهمي منبعث للقوة المحركة
الحركات جزئية بحسب تفننه فلا يصح المراد الاول اقول
لما اثبتنا ان هذه الحركة ارادية بسبب الغاية ولا يكون الا عقلية
كلية وهذه الارادة العقلية لا يكفي في التحريك اراد ههنا ان يثبت
نفسا جزئية جسمانية مدركة للجزئيات لكن عمم الدعوى حتى يصير هذا الحكم
معلوما في جميع النفوس ولهذا قال الراي الكلي لا تنبعث منه شيء
مخصوص جزئي فانه لا يختص بجزئي منه دون اخر الا بسبب مخصص
يقترن به ليس هو وحده واما ما ذكره بعد ذلك فسؤالان وجوابان
اما السؤال الاول فهو لئن قال نحن نعلم ان الحيوان يصير طالبا
للغذاء الجزئي ثم ينقطع طلبه باي غذاء حضر فهنا لا يمكن ان يقال
كان يطلب هذا الغذاء الجزئي لانه لم يكن قد ادركه ولا شعر به
فكيف انبعث طالبا لما لم يشعر به ولا يجوز ان يقال كان مطلوبه
جزءا آخر غير هذا لانه لو كان كذلك لما قعد عن الطلب بوجدان
هذا لان مطلوبه كان غير هذا وحيث انقطع طلبه دل على
ان مطلوبه ليس جزءا آخر غيره وعند ذلك يتعين ان يقال
مطلوبه هو الغذاء المطلق لان الغذاء المطلق لا يكون مطلوبا
الا بارادة كلية عقلية فيكون للحيوان نفس ناطقة مدركة للكليات
وهذا خلاف المذهب فاجاب عن هذا السؤال بان قال
لم لا يجوز ان يقال له ارادة جزئية وسوقه نحو غذاء جزئي

متخيل فتحرك الحيوان بتلك الارادة الجزئية نحو طلب ذلك الجزئي المتخيل
ثم اذا حضر جزئي فان كان عين المتخيل فقد حصل المطلوب
فينقطع الطلب وان كان غيره قام مقامه لانه لما صار مشاهدا
محسوسا صار مطلوبا فانقطع طلبه واما السؤال الثاني وهو
ان الحيوان قد يقطع مسافة طويلة ولم يكن قد راى تلك المسافة
حتى يكون مرتسما في خياله فلم يبق الا ان يقال ان ارادته
تعلقت بقطع المسافة مطلقا وذلك امر كلي فقد وقع الفعل
الجزئي بارادة كلية واجاب عنه بان الحيوان يتخيل حدودا
جزئية ويتعلق بارادة جزئية ويتفق تجدد تخيل بعد تخيل في
المسافات الطويلة فلا يلزم ان يقال ان الحيوان يتخيل جميعها
دفعة واحدة ثم شرع في قطعها ولهذا قال والمثل هذا ما يخصص
الحيوان بشيء جزئي حتى يكون يعني ان الارادات المتعلقة
بالحركات تكون على هذا الوجه ولولا امثالها من المخصصات
لتعذر تعلق الارادة الكلية بشيء مخصوص جزئي وذلك لان
الارادات الكلية مقابلها مراد كلي اي مقتضاها وموجبها
ومطلوبها الذي يكون في مقابلها قوله ونحن ايضا ربما قضينا
قضاء كليا من مقدمات كلية فما يجب ان نفعل مثاله ما ذكرنا
من انا نحكم حكما كليا من مقدمات كلية مثل احتياج ابداننا الى
غذاء وادنيسك بدل ما يتحلل وهذا حكم كلي من مقدمات كلية
قضينا به

ثم لم يحصل من هذا القدر توجه الارادة نحو طلب غذاء جزئي
معين ثم اذا افكرنا بعد ذلك في ان هذه الحاجة لا يندفع الا بحصول
غذاء معمول جزئي من شانه كذا وكذا وتخيلنا غذاء جزئيا بتلك
الصفة وحكمنا ان هذا دافع لتلك الحاجة فهذا قضاء آخر جزئي
اتبعنا القضاء الكلي ثم ينبعث من هذا القضاء شوق وارادة
معينين ضربا من التعين الوهمي وذلك لان هذا الشوق
وهذه الارادة انبعثا من تخيل ذلك الغذاء الجزئي المتخيل
والمعاني المتعلقة بالجزئيات المحسوسة والمتخيلة يكون معينة
تعينا وهميا ثم ينبعث القوى المحركة المبثوثة في العضل الى
حركات جزئية طاعة للارادة والشوق قوله فيصير هي
مرادا لاجل المراد الاول يعني به انه لولا المراد الاول
الكلي لما افضى الى هذا الفعل الجزئي وصير هذا الجزئي
مرادا انما هو لاجل المراد الاول **موعد وتنبيه**
اما الشيء الذي تشوقه الجرم الاول بحركته الارادية فموعد
بيانه بعد ما تحقق فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن
من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل
العبثي كان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهر والنائم
انما فعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حال مملولة او ازالة وصب ما

وان النائم يتخيل لاعضائه ايضا مد وطئ تحريكها عن تخيله لا سيما
في حالة تكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس
او في الشيء الذي يصير كالضروري لمن يرى في نومه شيئا مخيفا جدا
او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطلب واعلم ان التخيل شيء
والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور في
الذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل لاجل فقد احد الاخيرين
اقول يريد ان يذكر هاهنا ويبين ان لكل حركة
ارادية يتقدمها طلب وشوق سواء كانت صادرة عن نفوس ارضية
او نفوس سماوية قوله اما الشيء الذي تشوقه الجرم الاول
بحركته الارادية فموعد بيانه بعد ما تحقق فيه لانه بين ان حركته
ارادية لها بان غايته فلم يذكر هاهنا وذكر في النمط السادس
عند ذكر الغايات لئلا يختلط ما هو من الجزء الالهي بالجزء الطبيعي
والعقل على القدر المشترك بين نفوس الافلاك ونفوس الحيوانات



من ان حركاتها الارادية لا بد وان يكون مسبوقة بالطلب والشوق
واعتقاد الاولوية سواء كان ذلك الاعتقاد مستندا الى العقل
وادراك عقلي او الى ظن كما يقع للناس عند ظنهم الخير في الشيء
الذي يطلبونه وظنهم الشر فيما يهربون منه سواء كان
مطابقا او لم يكن وبالجملة فلا بد له من داعية وغاية والا
لامتنع صدور الحركة عنه وادعى فيه البديهة واعلم

ان الشيخ ذكر في الفصل السابق حركة الجسم الاول بالارادة ليست

لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما

تطلب لغيرها وليس لاولاهما الا الوضع وفي اخر الفصل قال وبحث

هذا سر ينبغي ان تفهم ههنا الكمال الذي يتعلق بنفس الجسم وهو الوضع

لا لاختلاف الاوضاع ايضا تاثيرا في النظام الجزئي ولما كمال النفس

المجرد فلم نذكر بعد ولهذا قال اما الشيء الذي يتشوقه الجسم الاول

بحركته الارادية فموعد بانه نعبر عما يحق فيه ومن تشوقه النفس

المجرد وعنايته بالاوضاع والاين فقد سبق لان كمال الجسم المجرد

شيء وكمال نفسه شيء اخر وهذا ظاهر غاية الظهور رجعنا الى المطلوب

قوله الا انك عسا ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء

ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بحقيقة واما بالظن

واما بالتخيل العبثي المراد منه الدعوى المثالية التي ذكرناها ومعنى

بحقيقته بحسب الغاية بحقيقته كما للنفوس الافلاك من المعقولات

ويكون للنفوس البشرية الكاملة المصيبة في الحدس والفكر الصالح وبحسب

الظن والتخيل العبثي ظاهر ومع ذلك فليس يخلو عن تخيل لذة وشوق

وطلب لذة خفي لمن يلعب بلحيته فالحاصل ان الطلب والشوق

حاصل في جميع هذه الصور واما قوله واعلم ان التخيل شيء

والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور في الذكر

شيء الى اخر الفصل فالمراد منه دفع السؤال الذي اوردناه ❁

يعني [illegible] الارادة

من وجود الحركة الارادية من غير شعور هناك بالتخيل والا بما يتبعه

منه من الشوق والطلب بان قال هب انا لا نشعر بالتخيل والشوق

ولكن لا يلزم من عدم الشعور بالتخيل عدم التخيل فان التخيل

شيء والشعور بالتخيل شيء اخر ويجوز ان يحصل الشعور بالتخيل

ايضا ولكن لا يحفظ ذلك الشعور في الذكر الى وقت الانتباه

من النوم فلا يتذكر واذا عرف ان الشعور بالتخيل مغاير للتخيل

والحفاظ الشعور في الذكر ايضا مغاير لذلك الشعور وغيره

لازم له فلا يلزم من فقد الشعور بالتخيل او فقد الحفاظ

في الذكر فقد التخيل فلا يجوز انكار التخيل لفقد احد الاخرين

النمط الرابع في الوجود وعلله ❁ تنبيه

انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا

يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان

او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له

من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان

قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات

قد يقع عليها اسم واحد مثل وقوع اسم الانسان فانكما لا تشكان

في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود

لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا

من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس

وهذا عجب اذ ان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار
معين وكيف معين لا ما نال الحس بل ولا ان يعقل الا كذلك
فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه
الاحوال فاذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس تلك الحال فلم يكن
مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذا الانسان من حيث هو
واحد بحسب بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة
غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي اقول
النزاع يقع في هذه المسئلة مع فرقتين احديهما هي ان الموجودات
كلها في المحسوسات ونفوا الوجود عن كل ما ليس بمحسوس حتى ان
كرة الهوا لما لم يقع لهم الاحساس بها انكروها واعتقدوا ان كل
ذلك خلا فلم يعترفوا الا بوجود اجسام محسوسة باحد الحواس
واعراض محسوسة باحد الحواس مثل الالوان والاضوا والحرارة
والبرودة والطعوم المدركة بحاسة الذوق ولعلها لا يدرك
بشيء من الحواس فلم يعترفوا بوجوده والفرقة الاخرى تميزت
عن هولاء قليلا وارتفعت عن درجتهم فانهم لما راوا حركات
الرياح العاصفة وهبوبها اعترفوا بان ذلك يخرج ويقع في كرة الهوا
فاعترفوا بوجود الهوا واعترفوا ايضا باعراض كثيرة غير محسوسة
لكنهم لو جوزوا ان يكون الموجود مخصوصا بجهة او يكون حالا فيما هو
مخصوص بجهة كالاعراض الجسمانية ولم يعترفوا بوجود غير ذلك

فالشيخ فيه تزييف ما ذهبوا اليه والمطلوب بالذات من
هذا النمط هو العلم بذات الله تعالى ووحدانيته وواجبيته
وتفرده بوجوب الوجود وتنزهه عن مشابهة الافتقار وسائر
ما في هذا النمط من المسائل والقواعد فهي من التوابع فشرع
اولا في بحث الوجود وعلله لان للوجود من حيث هو وجود
له عموم وينقسم الى ماله علة قابلية وهي الماهيات الممكنة
وما له علة غائية وهي الغايات الحاصلة من الابداع والاحداث
وما له علة فاعلية وهي الممكنات وهذا النمط مشتمل
على بعض احوال هذه الاقسام ثم في البحث عن امور
خارجة عن التعلق بالاجسام وعن درجة المحسوسات
وعلائقها ومن جملتها الامور المجردة المسماة بالمثل
الافلاطونية وهي التي سماها بعض المتاخرين بارباب الاصنام
فابتدا اولا باثبات موجود غير محسوس بل معقول وقال
انا نجد من الموجودات المحسوسة والمخصوصة بجهة قدرا مشتركا
وهذا لا يمكن انكاره فذلك المشترك اما ان يكون محسوسا
ومخصوصا بجهة او لا يكون كذلك والقسم الاول باطل لان
شيئا من المحسوس والمخصوص بجهة لا يكون مشتركا فيه بين
كثيرين لان كل محسوس بل كل متخيل وكل مخصوص بجهة لا بد
وان يختص بوضع معين وكيف معين وهذا لا يكون مشتركا

فهو من كثيرين لان كل محسوس بل كل متخيل مخصوص بجهة لا بد
وان يختص بوضع معين وكيف معين فلا يكون مشتركا من كثيرين
ولما بطل القسم الاول لزم ان يكون الشيء المشترك من هذه الامور
امرا موجودا لا محسوسا ولا متخيلا ولا مخصوصا بجهة والشارح العلامة
سلم ان هذه الانسانية المشتركة موجودة ولكن في الذهن لا في الخارج
والجواب ان ما في الذهن تابع لما هو في الخارج لان الامر الخارجي
ما كشفه هو علة لما هو في النفس والحس والخيال ايضا وقد سبق الكلام فيه
في الفصل العقل والعاقل والمعقول وايضا اذا كان الممكن الاخس
وهو الماديات موجودا فيقتضي ان يكون وجود مجردا عن المادة موجودا لان الاشرف
يجب ان يكون متقدما على الممكن الاخس وذلك لان الممكن الاشرف هو ما كان
جهة الفعل والوجود فيه اقوى واتم وجهة القوة والامكان فيه اضعف
وانقص والممكن الاخس هو ما كان جهة القوة والامكان فيه اقوى واتم
وجهة الفعل اضعف وانقص وهذا يقتضي ان يكون الممكن الاشرف
متقدما بالذات على الممكن الاخس لانه لما كان الكمال المطلق
للموجود الذي هو الوجود المحض الواجبي مقتضيا للتقدم الذاتي المطلق
والنقصان المطلق للوجود الذي هو الهيولى مقتضيا للتأخر الذاتي
المطلق لزم ان يكون مراتب التقدم الذاتي بحسب مراتب كمال الوجود
وان يكون مراتب التأخر الذاتي بحسب مراتب نقصان الوجود وحينئذ اذ هنا
الامكان الاشرف الاقسام المذكورة وهو صور انواع الاجسام
مجردة عن المواد فيكون متقدما بالذات على الممكن الاخس الذي هو صور
الانواع الجسمية
المفارقة للمادة

واعلم ان المثل التي قطعها الشيخ بامتناعه في كتاب الشفاء هو غير ما
عنينا ذكرنا وهو ان الانسانية المجردة عن المادة موجودة في الخارج
مشتركة بين جميع اشخاص النوع حتى يكون في كل واحد من اشخاص الناس
انسان محسوس فاسد وانسان معقول دائم ازلا وابدا والدليل على
البطلان وذلك لان الانسانية المعقولة في كل انسان محسوس
اما ان يكون واحدا بالشخص او لم يكن فان كانت واحدة بالشخص فيكون
الانسانية الواحدة مقارنة للصفات التي تخصصت بها زيد وللصفات
التي تخصصت بها عمرو فيلزم اجتماع الاضداد في موضوع واحد
ومادة واحدة لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية هذا محال
واما ان لم تكن واحدة بالشخص فيكون في كل انسان محسوس فاسد انسان
معقول دائم مغاير لما في محسوس فاسد اخر وذلك ايضا محال
فان الانسان المعقول الدائم لم يكن بنفسه وشخصه بالانسان
المحسوس الفاسد فان المعقول الدائم يكون موجودا قبل كل محسوس
فاسد وبعده لانه لو كان بنفسه وشخصه بالمحسوس الفاسد
لامتنع دوامه وبقي ان ما هذا حكمه يجب انحصاره في شخص واحد
فلم يكن في كل انسان محسوس فاسد انسان معقول دائم واذا ظهر
ما قلنا فما نقل عن افلاطون وسقراط وامثالهما من القول
باثبات المثل ينبغي ان يحمل على المعنى الذي بينا في مواضع
وشهدت بها البراهين بصحتها وما نقل عن المعلم الاول
والشيخ الرئيس على المعنى الذي ابطلناه وقد اسس المعلمون

والماخوذون باثبات المثل الملكوتية ولا شك ان كل معلول
يجب ان يكون مطابقا لعلته فيكون في كل نوع من انواع
الاجسام معلولا لذات عقلية وما قيل بان الفرسية
مثلا اما ان يكون مفتقرة في الوجود الى المادة فيمتنع
تجردها وان كانت غنية يجب ان يوجد كل صورة فرسية
مجردة عن المادة فالجواب عنه انا نستفسر
ما نعني به الوجود الخارجي الذي هو متصف بصفة الكمال
او الوجود الذي هو متصف بصفة النقصان وقد عرفت
معنى كمال الوجود والامكان الاشرف ومعنى نقصان
الوجود والامكان الاخس فان عنيت القسم الاول
فالفرسية ليست مفتقرة في الوجود الى المادة وان
عنيت القسم الثاني فالفرسية مفتقرة في الوجود
الى المادة والثاني من هذا القسم هو ان وجود
الفرس في الخارج بصفة النقصان مفتقر الى المادة ولا
يلزم من ذلك ان كل فرس موجود في الخارج مفتقر الى
المادة وهذا البحث هو من اسرار الكن نقه من
علم الربوبية ثم اعلم ان ما نسب الى افلاطون
وسقراط وامثالهما من وجود شخص مجرد عن المادة
في كل نوع مخالط للاشخاص المخصوصة من ذلك النوع
يعني انه مماثل في معناه ولا ينفك منه مقارنة شخص

[illegible]
مجرد عن المادة لكل شخص من الاشخاص المحسوسة
حتى يكون في كل شخص من نوع الانسان انسان محسوس
فاسد وانسان مجرد عن المادة دائم سرمدي فان
ذلك بين الامتناع والبين من الاباطيل الذي يخفى
بطلانه واستحالته على من له نصيب وحظ من اسرار
الحكمة الالهية بل كيف على من طبقته من طبقة العظمين
المذكورين بل معناه ان ذاتا عقلية منها وبين الاشخاص
المحسوسة من نوع الانسان مناسبة ذاتية موجودة
مع تلك الاشخاص بمعنى انه شخص من جملة الانسان
وداخل في جملة اشخاصها وواحد منها ثم من البين الظاهر
انا اذا قلنا ان للحق تعالى معية مع جملة الموجودات
او داخل في جملة الموجودات او واحد من جملة الموجودات
فان امثال هذه الاطلاقات لا يقتضي ان يكون حاكمين
بان الحق موجود مخالط لخصوصيات كل واحد واحد
[illegible] من الاشخاص
المحسوسة وغير المحسوسة والسعي ايضا ان في كل واحد
من الموجودات موجودان احدهما واجب الوجود والاخر
ممكن الوجود فلذلك اذا قال قائل ان ذاتا عقلية
شانها كيت وكيت معها مع الاشخاص المحسوسة

هه هه هه هه هه هه هه هه

من نوع الانسان او داخلها او واحدها وما يجري هذا المجرى
من الاطلاقات لا يوجب شيئا من تلك المحالات ولذلك
اذا قالوا الانسان المجرد الخارجي انه كلي لا يعنون به
انه مشترك بين الاشخاص المحسوسة الخارجية فان الموجود
الخارجي من حيث انه موجود خارجي سواء كان مجردا
عن المادة او لم يكن فانه ظاهر من حكمه امتناع الشركة
فيه بل انما يقال له كلي باعتبار معنى احدها انه
لما كان المعنى المعقول الواصل المنتقش فيه جميع اشخاص النوع
الذي هو كلي بالحقيقة والذات معقولا من ذلك المجرد
الخارجي ومطابقا له بالفضل الاول لما يتق بحقيقته
قيل كلي بالفضل الثاني وبالعرض والثاني انما يقال
له كلي باعتبار انه دايم سرمدي اذ الكلي يقال بالاشتراك
على ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وعلى الامور
الدايمة وان كان نفس تصور معناه مانعا من الشركة فيه
وبهذا المعنى يقال الخير والنظام الدايم الذي يجب وجوده
بمعنى العناية الالهية نظام كلي وخير كلي مع انه جزوي
حقيقي ويقال للنفوس الفلكية نفوس كلية مع شخصيتها
ويقال للارادات الدايمة للكل بنوع الكلية ارادات كلية وللغاية
كل ارادة كلية دايمة غاية كلية ومراد كلي وبه اختتام
ما حصرنا تلخيصه وتنقيحه من المباحث المتعلقة بعلم الربوبية

هه هه هه هه هه هه هه هه هه هه
هه هه هه هه هه هه وما قال الامام الشهيد
السهروردي
شهاب الدين رحمه الله في كتاب التلويحات في دعامة عرشية هذا
اذا كان الممكن منه الاخس والاشرف ووجد الاخس فيلزم
على ان الاشرف وجد اولا لانه اذا اقتضى واحد الوجود الاخس
فلا جهة اخرى فيه يقتضي الاشرف وقد وجد الاجسام والماديات
فالذوات المجردة عن المادة ممكن فيجب ان يوجد قبله ولها عمق
عظيم وهذا الفاضل اخذ هذا المعنى الشريف من عظماء الفلاسفة
رجعنا الى تحرير المتن قوله انه يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو
المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره فيفرض وجوده محال هذا هو حكاية مذهب
الفريق الاول قوله وان ما لا يخص بمكان او وضع بذاته كالجسم
او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم هو حكاية مذهب الفريق الثاني
وهذا ليس بعجب لان اكثر الناس الغالب عليهم هذه الاحوال وذلك
لقلة ممارستهم للعلوم الحقيقية والاسرار الخفية ثم قال وانت تتأتى لك
الى قوله فليس معقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال معناه ان الذي
اشترك فيه الاشخاص في حقيقة الانسانية ليس له وضع وحيز متعين
بل هو معقول موجود في الخارج لان الكلي قد يمكن احد قسميه وجود
في الذهن فقط والثاني له وجود في الذهن والخارج معا وافراد
الكلي قد يكون معتبرا بواحد شخصي كما قال ولهذا

وفيما نحن فيه بحسب افراد الانسان الى عقل كما قال الحكيم الفاضل
واخا قال الحكما ان في عالم العقل انسانا كليا اي عقلا يكون
مثاله في عالم الكون والفساد صورة الانسان ومعنى
هذا الكلي تساوي نسبته الفيض على اعداد نوعه فهذا معنى قوله
ما ليس بمحسوس موجود وهو المطلوب قوله فاذن الانسان
من حيث واحد حقيقته بل من حيث حقيقته الاصلية الى اخره
تصريح بما بينا وهو معنى قوله بعد اخرج النفس من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب ثم قال وكذلك الحال في كل كلي
مراد ان في كل اسم مشترك بين اعداد نوع من الانواع امر مجرد
قائم بذاته يكون علة لتلك الكثرة **وهم وتنبيه**
ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان انما هو انسان من حيث له
اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك
فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته
او تركته كالحال في الانسان نفسه **اقول**
هذا السؤال اورد على قوله الانسان الكلي المشترك فيه غير
محسوس فقال الانسان هو المركب من هذه الاعضاء المحسوسة
فيكون الانسان من حيث هو انسان محسوسا فلا يكون ما ذكره
معتمدا والجواب عنه بان الامر المشترك بين الاعضاء كاليد
والرجل وغيرهما ايضا غير محسوس بل امر كلي معقول

ويلزم مما ذكرنا من وجود عقل او هيئة عقلية يكون سببا لوجود هذه
الالات والاجزاء ومن هذا فهم ان الانسان عالم صغير لانه
صورة امر عظيم وتحت هذا اسرار اخر فتنظره مفتشا
تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس
لكان الوهم والحس يدخلان في الوهم والحس ولكان العقل
الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم والحس ومن بعد هذه الاصول
فليس شيء من العشق والخجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل
في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك
بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات

وعلائقها **اقول** المقصود من هذا الفصل ان يعرفه
ان من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف بالحس
والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشيء من الحواس فيلزم من الاعتراف
بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وايضا لا ينكر احد
من الجهلا عقله نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم واما
قوله ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل
والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم
وهي من علائق الامور المحسوسة فمعناه انه لما ثبت ان الحس
لا يدخل في الحس والوهم وكذا الوهم مع انهما عرضان بل
يكونان مدركين بالعقل يلزم في هذه الامور ايضا

ومن العروق الجل والوطر العصب وسائر ما عدا ان لا يكون
مدركة بالحس والوهم واذا كان الامر في هذه الموجودات
التي هي اعراض كذلك فكيف يكون الحكم في موجودات خارجة
الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها مثل العقول
المجردة واحوالها وما عليها من الكمالات وكيفية فيض المبدا
الاول عليها وكيفية فيضها على سائر الموجودات **تذنيب**
كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو
متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده
اقول هذا الفصل يشتمل على تمام ما الغرض من هذه
الفصول وهو ان كل حقيقة اذا اخذتها مجردة تكون غير محسوسة
ولا موهومة واذا كان الامر في كل الحقائق كذلك كانت الحقيقة
التي هي علة حقيقة جميع الحقائق اولى بهذا التجرد وكان هذا الفصل
مقدمة ايضا لبيان حصول العلم بوجود واجب الوجود الذي هو مبدع
الكل وانه موجود بريء عن التعلق بالاحياز والجهات منزه
عن الادراك بالحواس ومعنى قوله كل حق اي كل ثابت وكل موجود
وقوله من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق يشير الى
علته الموجدة له قوله متفق واحد لشأن التي كون الحقيقة
امرا كليا عقليا غير مشار اليه اي اشارة حسية ومعنى قوله فكيف
ما به ينال كل حق وجوده وذلك للتنبيه على ان المبدا الاول

ومبدع الكل اولى بان لا يكون محسوسا ولا مشارا اليه بالحس
وقال في كتاب الشفا ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها
عند العقل وايضا قال في كتاب المبدا والمعاد ان صور الانواع
المادية ثابتة عند المفارقات ولعل افلاطون يريد بالمثل
المجردة هذه الصور وقال ايضا كل معقول هو معنى واحد يتعدد
ويحصل الكثرة بسبب قابلية المواد ونقل الامام العلامة في المباحث
عن اساطين قدماء الحكماء ان للعالم مثالا عند الباري لم يزل
ويريد بان الانواع المادية مثالا وصورا مجردة في عالم الملكوت
وهي السبب القريب لحصول الكثرة في عالم الطبيعة وسبب حصول
العلم في انفسنا فصح ما قاله كل حق فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها حق بمعنى نسبتها وجب انه متفق واحد غير
مشار اليه اشارة حسية لما يشار من تجرده وبرائته عن المادة
تنبيه الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته
وقد يكون معلولا في وجوده والكل ان يعتبر ذلك بالمثلث
مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه
من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية
والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها
وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة لعلية العلة الفاعلية

أقول قد علمت ان المقصود من هذا النمط اثبات
الامور المجردة عن المادة وان كان هذا طريقنا الى تفصيل العلم
بالمبدأ الاول الحق لانه اول المجردات عن المادة وتنزهه عن
الاختصاص بالجهات وتنيل الحواس وهنا ذكر ان الحاجة الى
العلة واقسام العلل اربعة مادية وصورية وفاعلية وغائية
لان علة الشيء اما ان يكون داخلا في حقيقة الشيء كان جزءا من
ماهيته او خارجا والاول اما ان يكون هو الجزء الذي به يكون
الشيء بالفعل كصورة السرير او بالقوة كالخشب للسرير والاول
هو العلة الصورية والثاني هو العلة المادية وهما داخلان في حقيقة
الشيء واما العلة الخارجة فاما ان يكون هو الذي يكون حصول الشيء به
واما ان يكون هو الذي حصوله من الشيء ولاجل حصوله اوجد الشيء
والاول هو العلة الفاعلية والثاني هو العلة الغائية هذا هو علل
الماديات واما في المجردات البسيطة فتنحصر الى العلة الفاعلية
والى العلة الغائية فقط فان الوجود مرتبط بالحكمة منوط بنظام الخير
اذا عرفت هذا فنقول قوله الشيء قد يكون معلولا بحسب
اعتبار ماهيته وحقيقته اشارة الى الممكن المركب الحقيقة
واعلم ان الماهية والوجود في الوجود الخارجي شيء واحد ولكن
للذهن ان يفصله الى امرين قوله وقد يكون معلولا في وجوده
اشارة الى العلة الفاعلية والغائية فهذا هو حاصل هذا الفصل

تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس بعدما تمثل عندك انه من خط
وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان أقول
اراد الشيخ هنا ان يفرق بين الماهية والوجود لانه ذكر احتياج
الماهية الى علة لاحتياجها الى الوجود وهو معنى قوله بعدما تمثل
عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان
ليثبت المغايرة بين الوجود العيني وبين الماهية واجزائها جميعا
إشارة العلة الموجبة للشيء الذي له علل مقومة
للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود
وهو علة الجمع منها والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها
ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها
فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من العلل
التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها أقول
هنا ذكر خواص كل واحد من العلة الفاعلية والعلة الغائية
وخواص احكامهما والفرق بينهما ان العلة الفاعلية هي
الموجبة للشيء المعطية للوجود فان كان ايجادها لماهية
بسيطة فيعطيها الوجود من غير توسط اعطاء الوجود
لمقوماتها اذ لا مقوم لها واما ان كان ايجادها لماهية مركبة
مقومة بعلل مادية وصورية فانما توجدها بتوسط ايجادها

لجميع المقومات كالعقل الذي يوجد الهيولى ويركب الصورة
بوحدها الهيولى ويجمع بينها هنا من خواص العلل الفاعلية واما
العلة الغائية وهي التي لاجلها الشيء وهي علة بماهيتها ومعناها
اي بعينكونها متصورة في الحال او العقل قوله ان كانت من
الغايات التي تحدث بالفعل وذلك لان الغاية ان كا سحطونه
قد لا تحصل في الوجود كمن يركب السفينة على ظن اللحوق بالمطلوب
قوله وليست علة لعليتها ولا لمعناها وذلك لان معناها
متقدم وعليتها ايضا متقدم على علية العلة الفاعلية ممتنع ان
تكون العلة الفاعلية علة لذلك **اشارة**
ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود
في الوجود **اقول** انما قال ان كانت علة اولى
لانه ما اثبت العلم بوجودها بعد قوله فهي علة لكل وجود
ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود معناه ان العلة الاولى
يجب ان تكون علة لجميع ما عداه فكل وجود سواه يكون منه
قوله وحقيقة كل وجود وذلك لان الشيخ قرر ان كل موجود
ما سوى الواجب فله حقيقة سوى الوجود وتلك الحقيقة
مضافة الى ذلك الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت
اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب

وان كان في الخارج شي واحد

فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب
لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بلى ان قرن
اعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل
شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول
علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون
باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته **اقول**
هذا هو تقسيم الموجود بحسب القسمة العقلية الى الواجب بذاته
والممكن بذاته فنقول كل موجود اما واجب الوجود واما ممكن
الوجود بحسب اعتبار ذاته فكل موجود اما واجب واما ممكن
قوله لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته لان الكلام مفروض
في الموجود والموجود كيف يكون ممتنعا بذاته قوله بعد ذلك
بلى ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار
ممتنعا يعني به ان مثل هذا لا يمكن ان يقال انه ممتنع لذاته
بل ربما يعتبر باعتبار يصير بذلك الاعتبار ممتنعا لغيره ولكن
لا يصير ممتنعا بذاته قوله او مثل شرط وجود علته
صار واجبا يعني به ان مثل هذا كما لا يجوز ان يصير ممتنعا
بذاته كذلك لا يجوز ان يصير واجبا بذاته لانه فرض غير واجب
بذاته فيكون ممكنا لانه ليس واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته

قوله فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب
ذاته تصريح بالمطلوب **تنبيه** ما حقه في نفسه الامكان
فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من
عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او
غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول**
يريد ان يبين هيهنا ان الممكن لا يصير موجودا من ذاته بل لعلة خارجة
عن ذاته لتساوي نسبة الوجود والعدم اليه وما كان كذلك
يمتنع ان يصير الوجود اولى به الا من غيره وما لا يصير الوجود اولى به
الا من غيره لا يصير موجودا الا من غيره هيهنا فاذن كل ممكن الوجود
هو من غيره **اشارة** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة
بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا
اقول لما بين ان كل ممكن فانه لا يوجد الا
بسبب اراد ان يبين انتهاء الممكنات الى موجب واحد هو واجب الوجود
بذاته لانه اما ان ينتهي اليه او لا ينتهي والاول هو المطلوب
ولم يذكره الشيخ لظهوره والثاني باطل اذ يلزم منه تسلسل العلل
اما في موضوعات متناهية وهو المسمى بالدور او غير متناهية وهو
المسمى بالتسلسل وانه باطل لان كل واحد من آحاد السلسلة
ممكن لذاته والجملة موقوفة عليها والموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا

فيكون الجملة ايضا ممكنة لانها تجب بغيرها وكل جملة هذا شانها
فانها تستند الى علة خارجة عنها وهذا اجمال يحتاج الى تفصيل
نرجع وتفصيله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها
تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة
اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتاتى هذا وانما تجب
بآحادها واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة
لذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل
واحد فليس تجب به الجملة واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد
وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها
وهو الباقي **اقول** قوله كل جملة كل واحد منها
معلول لان الجملة لو لم يكن كل واحد من آحادها معلولا لا يتم الغرض
لان جملة الموجودات جملة وليس كل واحد منها معلولا حتى تقتضي
علة خارجة عن آحادها فلا جرم قيد الدعوى بالجملة التي كل واحد
من آحادها معلول ثم شرع في اقامة الدليل بقوله اما ان لا
تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتصور ان
تكون اجزاء التي معلولة والجملة تكون واجبة والى هذا المعنى
اشار بقوله وكيف يتاتى هذا وانما تجب بآحادها اي هذه
الجملة متفرعة الى الآحاد باسرها فاذا كانت آحادها باسرها

مستقيم ممكنة ثم اعتبر انه اول الاعتبار قوله واما ان يقتضي
علة هي الآحاد بأسرها فيكون معلولا لذاتها لان تلك الكل والجملة
والكل شيء واحد وهذا ظاهر الامتناع لان معنى الآحاد بأسرها
ومعنى جميع الآحاد ومعنى الكل شيء واحد فلو كانت علة الجملة
هي الآحاد بأسرها لزم ان يكون الشيء علة لنفسه وذلك باطل
لان العلة لها تقدم على المعلول فلو كان الشيء علة لنفسه يلزم
تقدم الشيء على نفسه قوله واما الكل بمعنى كل واحد
فليس يجب به الجملة امتناعه ظاهر لانه معلوم ان كل واحد
من آحاد جملة لا يكون كافيا في حصول تلك الجملة وقوله
واما ان يقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى
بذلك من بعض اذ كل واحد منها معلول لان علته اولى بذلك
وبيان امتناعه هو ان يكون علة تلك الجملة بعض تلك الآحاد
وذلك ممتنع لان كل واحد يفرض من آحاد تلك الجملة فانه
معلول لواحد آخر فعلته اولى بان يكون علة لهذه الجملة منه
قوله واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي ظاهر
لانه لما ابطل سائر الاقسام الممكنة لزم الباقي لان يكون باقيا
وسياقتنا هذه الجملة الى شيء خارج عنها **اشارة**
كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد
ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت

بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء منها علة لبعض الآحاد دون بعض
فلم يكن علة للجملة على الاطلاق **اقول** يريد ان
يبين هنا ان العلة الخارجة عن آحاد الجملة يجب ان يكون علة لكل الآحاد
لانها لو لم يكن علة لكل واحد منها فاذا تمت الجملة بآحادها استغنت
عنها وقد تقدم بيان ذلك واذا كانت علة للبعض دون البعض
لم يكن علة للجملة مطلقا فاذا حصل ان العلة المطلقة للجملة هو ما يكون
علة لكل واحد من آحادها وغير المطلقة ما يكون علة لبعض
الآحاد دون البعض **اشارة** كل جملة مترتبة من علل
ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها
ان كانت وسطى فهي معلولة **اقول** اعلم انه لما
اعتبرت الجملة المترتبة من العلل والمعلولات الى ان يكون كل واحد
من آحادها معلولا والا يكون فيها ما هو علة غير معلول والى
ما يكون فيها علة غير معلولة مثل علل الموجودات على ما ستعلم
بعد والحكم في هذه الجملة ان ما ليس بمعلول وهو علة طرفا
حتى يكون واجبا لا بما ان كانت وسطى فهي معلولة **اشارة**
كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير
متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت
الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه
ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة

ينتهي الى واجب الوجود بذاته **اقول** هذا الفصل
هو خاتمة فصول هذه المسئلة في اتمام حصول المقصود لانه لما
تبين احوال هذه الجملة المرتبة واحكامها في الفصول السالفة شرع
هنا في ابطال التسلسل الذي عدل عنها به وكيفية انتهائها الى واجب الوجود
فقوله كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات فلا تخلو حالها
من احد قسمين اما ان يكون جميع احادها معلولا او لا يكون
فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عنها
يكون واجبا وهو طرف وان كان القسم الثاني وهو ان يكون
في جملة احادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون معلولا فهو واجب
وهو الطرف فصح ما قاله فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته
وفائدة قوله كل سلسلة مرتبة على الولاء ليخرج النفوس الناطقة
اشارة كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها
فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون
للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به
لازما من لوازم ما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا
متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض
لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا
عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا منكر **اقول**
هذه توطئة استعملها في البرهان الثاني لوحدانية واجب الوجود

وبين ان كل امرين اشتركا في مقوم لهما واختلفا في التعين فاما ان
يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف او بالعكس
او لا يكون واحد منهما لازما للاخر بل عارضا له والا لما كان
بينهما اجتماع اصلا والمقدر خلافه واما ان يكون ما به الاشتراك
عارضا لما به الاختلاف وبالعكس فنقول يمتنع ان يكون ما به
الاختلاف لازما لما به الاشتراك لان لازم الشيء هو الذي
لا ينفك عنه ولو كان ما به الامتياز لا ينفك عما به الاشتراك
يستحيل حصول الامتياز ويصير ما به الامتياز هو عين ما به
الاشتراك وهذا وجه الامتناع وباقي الاقسام ممكنة والقسم الثاني
وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف وهذا جائز
فان كل مختلفين يشتركان في امور ثبوتية او سلبية كالانسان
والفرس المشتركين في كون كل واحد منهما نوعا للحيوان فان
طبيعة هذا الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول واما القسم
الثالث وهو ان يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقا لما به
الاختلاف وهو ظاهر الجواز وكذلك القسم الرابع وهو ان يكون
ما به الامتياز عارضا مفارقا لما به الاشتراك وتطبيق الفاظ
الكتاب مع ما ذكرنا ظاهر **اشارة** قد يجوز ان يكون
ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي

من الوجود للشئ انما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود او بسبب
صفة اخرى لان السبب متقدم بالوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود
اقول مراده بين ان وجود الواجب لا يجوز ان يكون
معلولا لشئ اصلا وهذا غايته هذا الفصل في برهان اثبات الوحدانية
ولكن عمم الدعوى ههنا بقوله وهو ان صفة الشئ ويكون علتها
ماهيته او صفة من صفات ماهيته او شئ خارج عن ماهيته
والاقسام كلها باطلة لان العلة يجب كونها متقدمة على المعلول
بالوجود فيكون للماهية وجود قبل الوجود وهو محال ولو كانت
صفة ما علة للوجود لزم كون تلك الصفة متقدمة بالوجود
على الوجود لكن وجود الصفة تابعة لوجود الموصوف فيلزم تقدم
الماهية بالوجود على الوجود وهو محال والخارج عن الماهية ايضا
محال بعين عن ماهية الواجب لانه حينئذ يكون ممكنا مستفادا
من غيره فلا يكون واجبا **اشارة** واجب الوجود
المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود
غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ولانه
ان كان وجوب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية
غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا لذلك فهو اولى
بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة
فان كان ذلك وما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة

لخصوصية ما لذاته يجب وجوده هذا محال وان كان عروضه بعد
تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال
اقول هذا الفصل يشتمل على مسئلة عظيمة
جليلة القدر وكثير من الفضلاء اتفق تحييرهم واشتد تحيرهم لفظة
وظنوا ان هذا الفصل يشتمل على برهان واحد وليس كذلك بل
هو مشتمل على برهانين ونبين صدق ما قلنا بالدليل والنقل
اما الدليل على البرهان الاول قوله واجب الوجود المتعين
ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول اقول
هذا برهان تام ليس يحتاج الى تحليل او ضميمة اخرى ومعناه
ان وجوب الوجود والتعين امران متغايران في المفهوم ففي الخارج
لا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود عين التعين او غيره فان كان
عينه فلا كلام في وحدانيته فلا واجب وجود غيره وان كان التعين
في الخارج غير وجوب الوجود فلا يخلو اما ان يكون التعين لازما
له اي لكونه واجب الوجود فما لغيره او لا يكون واجب الوجود
الا ذلك المتعين لان واجب الوجود مستلزم لذلك التعين لانه
سبب له فيمتنع ان يكون غير ذلك المتعين واجب الوجود وان
لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود فيكون لعلة منفصلة فيكون معلولا
لعلة منفصلة فواجب الوجود في نفس ذاته مفتقر الى امر خارج
هذا محال وهذا البرهان

[illegible]

هو في غاية الايجاز واما النقل فانه ذكر في كتاب النجاة هذا
لا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لان وجود نوعه له
بعينه اما ان يقتضيه ذات نوعه او لا يقتضيه ذات نوعه
بل يقتضيه علة فان كان مقتضى نوعه له لذات معنى نوعه
لم يوجد الا له وان كان لعلة فهو معلول ناقص وليس
بواجب الوجود هذا نقله في النجاة ولا يخفى على المحصل
على ان هذا هو الذي ذكره في الاشارات من غير زيادة ونقصان فيه
وهو ايضا برهان تام ولهذا ليس تبطاله بلفظه لانه واما
قوله في كتاب الشفا هذا ان كون الواحد منها واجب الوجود
بذاته وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو
واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره وان كان كونه
واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود
لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او لعلة وسبب موجب
غيره فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو
واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب وموجب
غيره فلكونه هذا بعينه سبب فلخصوصية وجوده المنفرد
سبب فهو معلول فواجب الوجود واحد هذا نقله من
كتاب الشفا وهو عين ما ذكره في كتاب الاشارات والنجاة
غير انه قال ان كان التعين عينه فهو المقصود وان كان غيره

ينبغي ان يكون ملحوظا للتعين وهو معنى قوله وان كان كونه
واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لانه هو بعينه
اما ان يكون اما لذاته او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته
ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه
وهذا هو الذي ذكره في الاشارات والنجاة ايضا فقد ثبت البرهان
الاول بالدليل والنقل واما تقرير البرهان الثاني قوله ولانه
ومعناه انه لو قدرنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما
يباين الاخر في تعينه ويشاركه في وجوب وجوده وما به
الاشتراك مغاير لما به الاختلاف وحينئذ يعرض الاقسام
الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى السابق على برهان التوحيد
واحد الاقسام لم يذكره والثلثة الباقية ممتنعة منها واحد الاقسام الثلثة
المذكورة هو ان يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازما للتعين
الذي به الاختلاف وذلك لان وجوب الوجود لو كان لازما
لماهيته لكان معلولا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة
بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال
وذلك لان العلة يجب ان يكون متقدمة على المعلول بالوجود
لان العقل يحكم بوجود العلة اولا ثم بوجود المعلول ولا
يجوز خلاف ذلك فلو كان وجود الشيء معلولا لماهيته لزم ان
يكون تلك الماهية تكون موجودة قبل ان تصير موجودة هذا
محال

فيكون حينئذ الوجود معلولا للماهية

غير الوجود

مه مه مه مه مه مه مه مه مه مه

مه مه مه مه مه مه مه مه مه مه

والقسم الاول ذكره اولا وقال انه انما يحصل الوجوب بحصول
ذلك التعين فكل [تام] واجب الوجود فهو ذلك المعين فواجب الوجود
لا يكون الا ذلك المتعين فيكون واحدا واما القسم الثالث والرابع
وهو ان يكون الوجوب عارضا للتعين او التعين يكون عارضا
لوجوب الوجود فبطلانهما ظاهر لانه لابد وان يكون لعلة
خارجة فيفتقر كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجة
اما في وجوبه واما في تعينه وذلك محال لخروجهما عن الوجوب
بالذات ولكنهما رجعنا الى ربط الفاظ الكتاب مع ما قلنا
قوله ولانه ان كان وجوب الوجود لازما لتعينه
صار الوجود لازما لماهيته غيره او صفته وذلك محال وذلك
لما تبين ان الوجود لا يجوز ان يكون معلولا لماهيته او صفته
هذا هو احد الاقسام الثلثة الباطلة قوله وان كان عارضا
لذلك فهو اولى بان يكون لعلة هذا هو قسم اخر من الاقسام
الباطلة وهو ان يكون وجوب الوجود عارضا للتعين وهو
اشد استحالة وذلك لان عروض ذلك الوجود المعين
يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض فاذن يتضاعف
الافتقار الى الغير فهذا معنى قوله وان كان عارضا مه

فهو اولى بان يكون لعلة واما القسم الرابع وهو قوله وان كان ما
تعين به عارضا لذلك فهو لعلة يعني به ان يكون التعين
عارضا لوجوب الوجود وهذا ايضا محال وذلك لانه يقتضي
كون تعينه معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين فبطلت
الاقسام الثلثة وحصل المقصود وهو ان يكون واجب الوجود
اما عين تعينه او ملزوما لتعينه ثم بعد ذلك اخذ يبحث في
التعين وكانه يجيب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ما تعني
بهذا التعين فاجاب بانا نعني بالتعين هنا التعين الذي يتعين به
ماهيته بانه محال لانه يكون حقيقته (حقيقته وتعينه) واحدة وهذا معنى قوله
فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة
لخصوصيته ما لذاته يجب وجوده هذا محال لا التعين العارض
بعد هذا التعين وهذا معنى قوله وان كان عرض بعد
تعين اول سابق فكلامنا في ذلك لانه ان كان ذلك التعين
هو ماهيته الواجب وهو الذي به يتعين فتلك العلة علة مه
لخصوصية واجب الوجود فواجب الوجود لخصوصيته معلول علة
وان لم يكن هذا التعين بعين خصوصيته بل يكون عارضا
من العوارض فكلامنا الآن فيما به يتعين (ماهية) واجب الوجود
فقد ثبت استحالة الاقسام الثلثة ولزوم المطلوب
بقي معنى قوله وباقي الاقسام محال مر الى باقي الاقسام

اي في الفصل الاول ... الاستحالة

المفروضات التي توصف من لوازم اللازم وعوارض العارض مهما هو
تقرير برهان التوحيد ومن جعل هذا الفصل برهانا واحدا ليس بمصيب
فائدة اعلم من هنا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد
انما تختلف بشيء اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة
القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة
نوعها ان يحمل على كثيرين يتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان
ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع
او ما يجري مجراه **اقول** المقصود من هذه
الفائدة ان يبين ان افراد النوع الواحد انما تتكثر بسبب المادة
وكما انه لا يجوز ان يكون المبدأ الاول متعددا كذلك [illegible]
المبادي المجردة عن المادة مثل العقول يمتنع ان يكون متعددا
بل يجب ان يكون نوعه في شخصه فالاختلاف في اشخاص
النوع الواحد انما هو بسبب المادة او اختلاف العلل
والصفات المتعددة لان في الاثيريات مع انها مادية نوعها
منحصر في شخصه كالشمس والقمر وسائر الكواكب فهذا الكلام الا ان
يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان في
طبيعة نوعها ان يوجد اكثر من شخص واحد فيتعين كل واحد
يكون بعلة واذا لم يكن كذلك فلا يوجد سوادان ولا بياضان

اذا كان له اختلاف بينهما في الموضوع واذا علمت لم تتعدد اشخاص النوع
انما يكون بسبب المادة فالانواع التي ليست مادية اصلا تقتضي (واختلاف العلل)
طبيعتها تعينا واحدا ويكون نوعه في شخصه فحصل من هذه الفائدة
فائدتان احدهما ان الانواع المادية انما اختلفت افرادها لاختلاف
عللها الثانية ان الانواع المفارقة لا يوجد من كل نوع الا واحد
كانواع العقول وتكثر النفوس البشرية انما هو بسبب تعلقها بالمواد في
مبدء الابداع **تنبيه** قد حصل من هذا ان واجب الوجود
واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه
اقول معنى قوله بحسب تعين ذاته ان التعين
ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون
الذات مقولة على كثيرين **اشارة** لو التأم ذات واجب الوجود
من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل
واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **اقول** غرضه هنا
ان ينفي الكثرة عن واجب الوجود [illegible] بحسب الاجزاء الذهنية
في كل هذه المسائل بما ثبت قبل هذا من امتناع تعدد
واجب الوجود لانه اذا امتنع تعدده امتنع تكثر اجزائه
الا ان يتبينها فيها لان البرهان السابق ينفي الجزئيات
عن نوع واجب الوجود وهنا ينفي الاجزاء وتقديره

ان ذات واجب الوجود لو التام عن شيئين او اشيا تجتمع للمنع هذه
المعاني الثلثة التي جعل كل واحد منها محالا احدها ان واجب الوجود
يجب بها لان الكل يجب بالاجزا والثاني ان يكون الواحد منها
او كل واحد منها متقدما على واجب الوجود والثالث ان يكون
كل واحد من الاجزا او البعض متقوما لواجب الوجود وكل واحد
من هذه الثلثة يودي الى تعدد واجب الوجود فالتركيب في ذاته
وهو محال فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم هذا

اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما
اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون
لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره

اقول المقصود من هذه المسئلة امتناع ان يلتئم واجب الوجود من الماهية
والوجود وان يكون وجوده مقارنا للماهية وحاصله بيان امتناع
نوع خاص في ذات واجب الوجود وهو اقتران الوجود مع الماهية
وجعل قياسا اقترانيا هكذا كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
فوجوده من غيره ولا شي مما وجوده من غيره واجب الوجود
فلا شي مما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته واجب الوجود
بيان الصغرى ما ذكره وهو ان كل ما لا يدخل الوجود في
مفهوم ذاته لا يكون الوجود مقوما له وقد بان انه لا يجوز
ان يكون لازما لذاته فيكون من غيره والكبرى ظاهرة

لان الشي اذا كان مستفيد الوجود من غيره يستحيل ان يكون واجبا
لذاته فلا يكون وجود واجب الوجود مقارنا للماهية فيكون وجودا
صرفا

اشارة كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به
لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة
المعنوية الى هيولى وصورة وكل جسم محسوس فستجد جسما اخر
من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس
وكل متعلق به معلول

اقول المراد من هذا
الفصل اثبات ان واجب الوجود ليس بجسم ولا قائم بالجسم
والدليل عليه اولا ان كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به
وهذا مخصوص بالاعراض القائمة بالجسم والقائم بالشي لا يجب
بذاته بل بغيره واما انه ليس بجسم فامران احدهما ان كل جسم
ينقسم بالكمية الى الاجزا وتعالى عن واجب الوجود كذلك
وثانيهما ان كل جسم ينقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصوره
وواجب الوجود ليس كذلك وقد تقدم بيانه قوله الا باعتبار
جسميته فالمراد منه ان الجسم الاخر وان كان من غير نوعه
فلا يكون مغايرا له باعتبار جسميته فواجب الوجود ليس بجسم
ولا قائم بالجسم وهو المطلوب

اشاره واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشيا في ماهية ذلك
الشي لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود

بطها الوجود دائما فيه لشي ولا اجزا من ماهية شي اعني الاشيا
التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها
فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشيا في معنى جنسي ولا
نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي
بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل
اقول برهان شي في هذا الفصل ان واجب الوجود
غير مندرج تحت شي من المقولات فليس له جنس اصلا ولم يوجد
فيه التركيب النوعي الذي هو مركب من الجنس والفصل بل هو
بري عن مثل هذا التركيب والحجة في ذلك قياس اقتراني في
من الشكل الاول هكذا واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشيا في ماهيته ولا فيما يقوم به ماهيته وكل ما كان كذلك
فهو غير مندرج تحت نوع او جنس اما الصغرى فلما ثبت
ان لا ماهية وكل مقتضى فانه يلزمه للامكان والامكان
مسلوب عن واجب الوجود وبيان الكبرى هو ان كل ما كان
كذلك لم يكن مندرجا تحت نوع او جنس لان كل مندرج
تحت نوع او جنس فهو يشارك فردا اخر في ماهيته النوعية
وكل مندرج تحت جنس فهو يشارك نوعا اخر في مقوم الماهية
فلما كان لا يشارك غيره اصلا لا في الماهية ولا في مقوم
الماهية امتنع ان يكون مندرجا تحت نوع او جنس

ان الوجود منزه عن النوع

واذا كان كذلك فلا يحتاج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي
او عرضي والمندرج تحت الجنس لا بد وان ينفصل بفصل
ذاتي والمندرج تحت النوع لا بد وان ينفصل بفصل عرضي
وهو المعين للشخص فلا يشارك شيئا من الاشيا وحينئذ لا يحتاج
الى ان ينفصل بفصل فيمتنع ان يكون له تعريف فلا سبيل
الى معرفته الا بالدلائل والاثار **وهم وتنبيه** ربما ظن
ان الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع
الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا
لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر
عرف انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود
بل يعني ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية
عند النوع كما يشترك في الجنس وهو انه ماهية حقيقتها اذا كانت
وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما
لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه
موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب
منه ومن امر زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس
يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم

انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس
لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ فان الوجود لما لم يكن
من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع
جزء من المقسم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي
اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع **اقول**
هذا سؤال وارد على القاعدة والسؤال هو انكم ادعيتم ان واجب الوجود
عندنا ترك اصلا لا في الماهية الجنسية والنوعية وليس كما زعمتم
لان واجب الوجود مشارك لساير انواع الجوهر في كونه جوهرا لان مشارك
معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع واذا ثبت اندراجه تحت
الجوهر ثبت اشتراكه لساير انواع الجوهر فيفصل لا محالة
بفصل جوهري فيلزم التركيب هذا هو تقرير السؤال والجواب عنه
هو انا اذا قلنا الجوهر اردنا به الشئ الذي اذا وجد في الاعيان
بالفعل وجد لا في موضوع فالمقسم هنا انما هو الماهية وما له
الماهية فالوجود المجرد لا يدخل في هذا القسم اعني قوله
وهذا كما على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة فانا نعلم ان الانسان
مثلا وجوده جوهر وان لم نعلم وجود حصول هذه الحيثيات
معلومة وثابتة لذاتيهما وانما وجودها فقط لا يكون معلوما
ومتى شئ وجودها فانما يثبت لها من خارج واذا تحققت
ما قلنا علمت ان هذه الخاصية مختصة بما له ماهية فافهم

فحينئذ لا يمكنك الرسم متناولا له قوله واعلم انه لما لم يكن الموجود
بالفعل الى آخره هذا جواب عن سؤال آخر وذلك السؤال هو
ان يقال يجب ان تكون رسمت الجوهر بالمعنى الذي ذكرت فلم يندرج
فيه واجب الوجود حتى يحتاج الى الفصل ويحصل التركيب ولكن يمكن
ان يجعل الموجود بالفعل لا في موضوع جنسا فان الجوهر قد ينقسم
الى ما يكون موجودا بالفعل لا في موضوع والى ما لا يكون موجودا
بالفعل فالموجود بالفعل لا في موضوع نوع بالقياس الى الجوهر
وواجب الوجود مندرج تحت هذا النوع ويجوز ان يكون هذا النوع
جنسا بالقياس الى ما تحته وان كان نوعا بالقياس الى الجوهر
فيكون انواع واجب الوجود تحت هذا الجنس فافهم وجوابه
ان الموجود بالفعل لا في موضوع لا يصلح ان يكون جنسا لانه
مركب من امر عارض للماهيات والمقولات ومن قيد سلبي
وما كان كذلك فلا يصلح ان يكون جنسا لان القيد السلبي
لا يكون مقوما لشئ اصلا ولو صح ان يصير القيد السلبي جزءا
من المقسم ويكون مقوما ويجعل الوجود جنسا فالقيد الايجابي
اولى بذلك واذا كان كذلك كان يجب ان يقال الموجود بالفعل
في موضوع جنسا وليس كذلك والا لكان جنسا للمعنى لان
التسع التي هي الاعراض موجودة في موضوع لا يكون هذه المقولات
اجناسا عاليه ومعلوم انه ليس كذلك فهذا هو معنى الفصل

تنبيه الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع
وكل ما سوى الاول فمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد
للاول من هذا الوجه ويقال عند الخواص على مشارك في الموضوع
معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول
لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه
اقول هذا الفصل يشتمل على انه لا ضد لواجب الوجود
وانه مبرأ عن جميع النقايص وهذه المسئلة هي من توابع الوحدانية
فانه يقال الضد يقال على معنى عامي وهو المساوي في القوة
الممانع وعلى معنى خاصي وهو المشارك في الموضوع المعاقب
الغير المجامع اذا كان في غاية البعد طباعا وواجب الوجود
لا ضد له من الوجهين اما الوجه الاول فلان كل ما سوى الواجب
ممكن معلول فلا يساوي المبدأ الواجب والوجه الثاني فلان
واجب الوجود لا يتعلق بشيء اصلا فضلا عن الموضوع وواجب الوجود
لا ضد له **تنبيه** الاول لا ند له ولا ضد له ولا
جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح
العرفان العقلي **أقول** الند هو المساوي
وكانه الضد في عرف الجمهور اذ يقال للصانع من الند
كان الند يستدعي ان يكون مساويا في النوع او زايدا
فيه واما انه لا جنس له ولا فصل فلما بينا قبل واذا لم يكن

مركبا من الجنس والفصل امتنع الحد ومعنى لا اشارة اليه الا بصريح
العرفان العقلي ظاهر اذا لم يكن ممكنا ولا متحيزا ولا جسما ولا جسمانيا
لا يشار اليه اشارة حسية فبقي الاشارة العقلية **اشارة**
الاول معقول الذات قايمها فهو قيوم بريء عن العلايق والعهد
والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** غرضه من هذا
الفصل بيان احاطة علم الاول وانه معقول الذات وقايم الذات
لا يحل المادة ولا يخالطها وكيف وهو قبل المواد كلها فهو عقل
وعاقل ومعقول **تنبيه** تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت
الاول ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود
ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه
لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود
فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على
سائر ما بعده في الوجود والى هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا
حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول
ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه
اقول اعلم ان انوار الله واضواءه لشدة ظهورها
واستعلائها مستحجبة على بصائر البشر لضعفها وانغمادها

في الغواشي والحجب لا تطيق قبولها كما تضعف ابصار الخفافيش
الى نور الشمس فلا بد في ذلك الانوار الا بنوع تلطف واستدلال
وتدرج وتدرب ثم ان للسالكين في ذلك طرقا فمنهم من استدل
بالذوات ومنهم من استدل بالصفات ومنهم من تمسك بعدوتها
واحكامها وهذه الطريقة التي سلكها الشيخ اوثق واشرف
لانه اعتبر الوجود بانه قال الموجود اما واجب واما ممكن
فان كان واجبا فقد حصل المقصود وان كان ممكنا فلا بد وان
ينتهي الى الواجب لما بينه واستدل بوجوب وجوده على وحدانيته
وبرائته عن التركيب وعروض الكثرة في ذاته وهذا استشهاد به
لا عليه واما المستدلون بما عدا هذا الطريق فقد اختبطوا
وكذلك المستدلون بالامكان والى هذه الطريقة اشير في الكتاب
الالهي سنريهم اياتنا في الافاق هذا استدلال بالايات
التي في الافاق والانفس على وجوده ووحدانيته وكونه حقا
على انه واحد لا شريك له ولا ند ولا ضد والاستدلال
بالوجود عليه وعلى كونه حقا هو العمل بالشطر الاول والاستشهاد به
على سائر المطالب المعدودة هو العمل بالشطر الثاني من الاية
فانه على كل شيء شهيد والاول طريق غير الصديقين
والثاني طريق الصديقين فانهم استدلوا به على غيره
لا بغيره عليه وهذا هو اخر النمط الرابع

النمط الخامس في الصنع والابداع

تنبيه انه قد سبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي
يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي
يسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان
ذلك اوجد وفعل وصنع وهذا اوجد وفعل وصنع وكل ذلك
يرجع الى انه قد حصل للشيء وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون
انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل
جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء
وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على
الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما
احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود
حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم
فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل
وقالوا لو كان مفتقرا الى الباري من حيث هو موجود
لكان كل موجود مفتقرا الى موجد اخر والباري ايضا موجود
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كنهه ما يجب ان
يعتقد في هذا **اقول** اعلم ان السائرين
الى الله تعالى عن عالم البشر في اول سيرهم توسلوا بالاثار
المتناهية في السماوات والارض ثم اختلفوا في كيفية

التوسل فمنهم من توسل بكون هذه الاثار ممكنة مترددة
الذات بين النفي والاثبات لكونها متغيرة حايلة فلا بد
من مرجح لطرف الوجود ثم بعد ذلك نظروا في هذه الاثار
من حيث اشتمالها على الاحكام والاتقان والافضا الى الحكم
واستدلوا بذلك على علم الصانع وارادته وقدرته وجوده
وحكمته وقصده واختياره وهذه طريقة حسنة مرضية فاثبتوا
الامكان المحوج الى الفاعل ولهم درجات متفاوتة في الوصول
الى المطلوب من هذه الاستدلال فمنهم من هو سريع
الوصول قوي النفس اول ما لمح المصنوع نفذت بصيرته
في معاينة حكمه وانتقل منها الى الصانع الحكيم وبمثل هذا
هو الذي يكون هاديا لغيره مؤيدا بالاعانة معانا في
بالتوفيق لبلوغ استعداده الكمال وهذا النمط مشتمل
على البحث في الصنع والابداع واعلم ان الشي الذي يكون
مجعولا او مفعولا او مخلوقا وبالجملة ما يكون وجوده عن غيره
فاما ان يكون وجوده متعلقا بمادة سابقة وزمان سابق
فهو الاحداث والتكوين ويخص باسم الصنع واما ان لا يكون
كذلك ويسمى ابداعا هذا هو معنى الصنع والابداع واما
شرح الفصل وهو امكان دوام المفعول والمصنوع بدوام
الفاعل والصانع وفي الجملة هذا الفصل مشتمل على نقل

فيأتي تفسيره

مذهب من ابطاله ولهذا سماه وهما وذلك المذهب هو ان
بعض الناس ذهب الى ان الفاعل انما يتحقق كونه فاعلا
اذا اوجد الشي بمعنى انه اخرجه من العدم الى الوجود وجعله
موجودا بعد ان كان معدوما وكذلك كون الشي مفعولا انما
يتصور اذا كان معدوما ثم يوجد بعد العدم وبدون ذلك لا
يتصور كونه مفعولا ومجعولا فهولا جعلوا علة الحاجة الى
الفاعل الحدوث وهو مسبوقية الشي بالعدم فما لم يكن معدوما
قط لا يحتاج الى الفاعل اصلا ثم اذا وجد فقد زالت الحاجة
الى الفاعل حتى لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجودا وهولا استدلوا على مذهبهم بان قالوا في علة
الحاجة الى الفاعل لا يجوز ان يكون هو الوجود من حيث
هو وجود بالاستقلال ولا الامكان من حيث هو امكان
اما الوجود من حيث هو وجود لو افتقر الى الموجب فالموجب
اي موجب كان سوا كان واجبا او ممكنا فهو موجود فيلزم
افتقاره الى موجب اخر ولا ينقطع التسلسل واما الامكان
فلان الامكان من حيث هو ممكن لو كان محوجا الى العلة لكان
الشي حال وجوده مفتقرا الى العلة وذلك محال فالحاجة
الى العلة والموجب هو الحدوث وبعد هذا نوضح الجواب
في كشفه ما يجب ان يعتقد ولطول الكتاب مع ما ذكرنا ظاهر

تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد
الى الاجزآء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض
دخول عرضي فنقول اذا كان شي ما من الاشيآء معدوما
ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شي ما فانا نقول لمفعول
الى اخره **اقول** يريد في هذا الفصل ان يبطل
المذهب الباطل الذي حكاه عنهم وهو ان تعلق الموجود المسبوق
بالعدم المنسوب الى سبب اخر بالمفعولية بسببه الفاعل اما
باعتبار وجوده الغير الواجب واما باعتبار وجوده من حيث هو
وجود مسبوق بالعدم وترتيب هذا الفصل يشابه اقتراني من
الشكل الاول وهو كل ما يوجد بعد العدم بسبب شي ما فانا
نسميه مفعولا لذلك الشي ونسمي ذلك الشي فاعلا له وكل ما كان
كذلك فلابد وان يكون تعلقه بفاعله على احد ما ذكرنا من
الاعتبارين وهو اما باعتبار وجوده الغير الواجب واما
باعتبار وجوده من حيث هو وجود مسبوق بالعدم بيان الصغرى
هو انا متى راينا الشي موجودا بعد عدمه بسبب شي من الاشيآ
فانا نسميه مفعولا لذلك الشي سوآ كان صدوره عن ذلك
الشي بالطبع او بالاختيار او بالتولد او بالآلة او بغير الآلة
فان كونه مفعولا اعم من هذه الامور بل هذه الامور قيود
زايدة على كون الشي مفعولا وكذلك الذي يقابله

وهو ذلك الشي الذي وجد هذا المفعول بسببه فانا نسميه فاعلاً
لذلك الشي سوآ كان تاثيره في ذلك المفعول بالقصد والاختيار
او بالطبع والتولد او بآلة له او بغير الآلة فثبت ان كل ما وجد
بعد العدم بسبب شي ما فان ذلك الموجود يكون مفعولا لذلك
السبب وذلك السبب يكون فاعلا له واما بيان الكبرى وهو
ان كل ما كان مفعولا لشي على ما قلنا فلابد وان يكون للمفعول
نوع تعلق واحتياج وارتباط بذلك الفاعل وتاثير منه واستفادة
فذلك الحادث والمستفاد اما العدم السابق وذلك باطل
لانه لا تعلق لذلك العدم بذلك الفاعل واما مسبوقية الوجود
بالعدم وذلك ايضا باطل لان هذه المسبوقية يمتنع وقوعها
بالفاعل لكونها ضرورية الوقوع وهو الوجود المسبوق بالعدم
فبقي ان يكون المستفاد والحادث هو ذلك الوجود اما من
حيث كونه غير واجب واما من حيث كونه مسبوقا بالعدم
ضرورة ان مفهوم المفعول منحصر في العدم السابق والوجود
اللاحق الغير الواجب ومفهوم المسبوقية فلما امتنع ان
يكون المتعلق بسبب العدم السابق او نفس المسبوقية تعين
ان يكون سبب الوجود اما لكونه لاحقا بعد العدم واما
لكونه غير واجب واما شرح الفاظ الكتاب قوله يجب علينا

الى قوله دخول عرضي معناه ما قلنا وهو الكشف عن مفهوم كون
الشيء مفعولا او فاعلا انه بأي اعتبار هو قوله
مفعول اذا كان شيء تما الى قوله فليس يخرج ذلك هو بيان الصغرى
وما بعد ذلك الى اخر الفصل فلبيان الكبرى والمصرح
بالنتيجة ومعنى قوله ولا نبالي الآن كان احدهما محمولا
عليه الاخر مساويا او اعم او اخص انه لا نبالي بان يكون
احد هذين الامرين اعني كونه مسبوقا بالعدم وموجودا بعد
وكونه مفعولا محمولا احدهما على الاخر حملا مساويا او اعم او اخص
وذلك لان هذا الحمل منحصر على اقسام ثلثة احدها ان يكون
الحمل مساويا متى كان الشيء موجودا بعد العدم كان مفعولا
ومتى كان مفعولا كان موجودا بعد العدم وثانيها ان يكون
الحمل اخص وهو انه يكون اذا وجد بعد العدم بسبب شيء وجد
بالقصد والاختيار كان مفعولا والا فلا وثالثها ان يكون
الحمل اعم وهو ان وجود الشيء اذا كان من شيء اخر فانه يكون
مفعولا له وان لم يكن مسبوقا بالعدم وان كان الشيخ لتحقيق
صحة هذا القسم لكن يا لهمنا لسنا نبالي وبين انه لا
مدخل للقصد والاختيار ومقابلاتها في كون الشيء مفعولا
بل هي خصوصيات امور زايدة على كون الشيء مفعولا والدليل
على ذلك انه لو كان فاعل يفعل بآلة او بحركة او بقصد واختيار

او بطبع صح ذلك القول ولا يكون متناقضا ولا تكرارا
وذلك لان القصد والاختيار لو كان داخلا في مفهوم الفعل
لكان قوله فعل بالقصد والاختيار تكرارا بل كان يقال
انا نطق فعل على ان القصد والاختيار لا مدخل له في
كون الشيء مفعولا وكذلك في جنبة الفاعل من كونه بالطبع
والاضطرار لا مدخل له في كون الفعل فعلا ولا في الفاعل فاعلا
وهكذا جميع القيود هذا شرح ما يشتمل عليه هذا الفصل

تكملة واشارة والآن نعتبر انه لا بد في الامرين تعلق
مفعول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره
لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره
دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل
عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته
من حيث المفهوم لا يمنع شيء من ذلك واما مسبوق العدم
فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم
الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما المفعول بالغير واذا كان
معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهومهما معنى
فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده
لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
من غير عكس حتى لو كان هنا ان لا يكون مسبوق العدم
الى اخره

اقول اعلم ان الفصل السابق على هذا الفصل
كان مشتملا على التحليل الى الاجزاء البسيطة من مفهومه وبيان
ما دخوله في الفرض دخول عرضي . وهذا الفصل يبين فيه
ان دخوله في الفرض دخول عرضي ولهذا سماه بتكملة الاشارة
والمقصود منها ان يبين ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو
لكونه موجودا واجبا بالغير فعول ان تعلق الموجود بعد العدم
بالفاعل اما لكونه موجودا غير واجب الوجود بذاته واما لكونه
موجودا مسبوق الوجود بالعدم والتعلق بالغير محمول على
مفهومين احدهما اعم والاخر اخص وكل معنى محمول على مفهومين
احدهما اعم فانه يكون محمولا على الاعم بالذات وعلى الاخص
بالعرض يعني بواسطة حمله على الاعم . ويلزم من هذا ان
يكون التعلق بالغير محمولا على الوجود من حيث هو غير
واجب بذاته بالذات وعلى الوجود من حيث هو مسبوق بالعدم
بالعرض وذلك هو المقصود اما بيان الصغرى فلان مفهوم
كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد
القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود
بغيره وقتا ما وذلك لانه يصدق على كل واحد من هذين
القسمين انه واجب الوجود بغيره من حيث المفهوم ويصدق
عليهما جميعا انه لا واحد منهما واجب الوجود بذاته

من حيث هذا المفهوم ايضا واما الوجود المسبوق بالعدم فلا
يمكن تقسيمه الى هذين القسمين فلا يمكن ان يقال الموجود
المسبوق بالعدم قد يكون دائما وابدا بالغير وقد يكون
وقتا ما لان الوجود المسبوق بالعدم ممتنع الدوام فليس
يقع هذا المفهوم الا على احد الوجهين من الوجهين الاولين
فثبت ان مفهوم الوجود الواجب بالغير اعم ومفهوم الوجود
المسبوق بالعدم اخص والتعلق بالغير محمول على كل واحد
من المفهومين وقد علمنا ان كل معنى يحمل على مفهومين احدهما
اعم والاخر اخص فانه يكون محمولا على الاعم بذاته واولا
وعلى الاخص ثانيا وبالعرض كما في الحساس المحمول على
الانسان والحيوان فانه حمل على الحيوان بالذات وعلى
الانسان بالعرض اي بواسطته على الحيوان فكذا فيما نحن فيه
لا مدخل لخصوص كون الوجود مسبوقا بالعدم في ان يلحقه
التعلق بالغير بل التعلق بالغير يلحقه لمعنى اعم وهو كونه
ممكنا في نفسه غير واجب بذاته فبان ان علة الحاجة
الى العلة انما هو الامكان لا الحدوث واما تطبيق الكتاب
قوله والحال تعقله انه اي الامر يتعلق معناه ان التعلق
ما الذي يلحقه يكون دخوله دخولا عرضيا واي شيء يكون دخوله
دخولا ذاتيا قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته

الى قوله والمفهومان جميعا يحمل عليها التعلق اعني هو لبيان صغرى
القياس الذي ذكرناه من قوله واذا كان معنيان احدهما اعم
الى قوله فقد بان ان هذا التعلق انما هو بسبب الوجه الآخر
فهو لبيان تصديق الكبرى في المقدمة بالصحة واعتبار الامكان
وهو المراد بقوله بسبب الوجه الآخر دون الحدوث وهو كون اي بسبب الامكان
الوجود مسبوقا بالعدم لعرو له ولان هذه الصفة دائمة الحمل على
المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما
الى آخر الفصل فالغرض منه ان يثبت لزوم بطلان المذهب الذي
نقله وذلك لانه لما ثبت ان المقتضي للتعلق بالغير والحاجة
اليه هو كون الوجود ممكنا غير واجب بذاته وهذا المعنى مستمر
حال الحدوث وبعده فيستمر التعلق بالغير والحاجة اليه فيكون
الافتقار مستمرا فهذا هو تقرير هذا الفصل **تنبيه**
الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي
هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا
في حصول الوجود بل هو قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا
ايضا يجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس هو لكل القبلية هي نفس
العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون
قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال
وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير

لن يماثل عن غير منقسمات **اقول** شرع في هذا الفصل
ان يحقق ان معنى مسبوق الوجود بالعدم لا يجب وان يكون سبق
عليه على وجوده بالزمان وفي ضمن ذلك يثبت الزمان وذلك بانه
يقول الحادث بهذا المعنى لا شك ان يكون له قبل لم يكن فيه
بخلاف قبلية الواحد على الاثنين فان الاثنين لا ينفك عن
الواحد والقبل الذي نحن فيه ليس كذلك فان البعد الذي هو
بعد لا يجامع العدم الذي هو قبل وكلما بطل القبل تجدد البعد
ولا يزال كذلك فلم يكن هذا المفهوم مفهوم العدم السابق
لان العدم السابق قد يكون بعد ولا هو مفهوم ذات الفاعل
لان ذات الفاعل يجامع المع والبعد ايضا وقد علمنا ان
هذه القبلية والبعدية لا يجتمعان فهو مفهوم مغاير لهذه المعاني
وفيه تجدد وتصرم على الاتصال وكلما كان كذلك كان قابلا
للقسمة الى غير النهاية ولا ينتهي الى حيث لا يقبل القسمة
وهذا هو الزمان وهو معنى قوله لن يماثل عن غير منقسمات
ابدا لا لعله من متوالي الاجزاء التي لا تتجزى **اشارة**
ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن
الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال
اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني متغير ومتغير لا سيما ما
يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية

وكلما الاتصال يحتمل التقدير فان قبلاً فيكون ابعد وقبلاً قد
يكون اقرب فهو كم مقدار للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان
اقول يريد ان يبين هنا ان هذا الاتصال
من لواحق الحركات الفلكية وان الزمان عبارة عنه لان
الذي يتجدد ويتصرم بحقيقته هو الزمان وانه مقدار حركة الفلك
لانه متغير وكل تغير حال يستدعي موضوعا متغير الحال وهو ما
يتحرك حركة وضعية دورية والتجدد الدائم لا يتصور الا مع التغير
الدائم والتغير الدائم لا يكون بدون المتغير الدائم والتغير
هو الحركة والمتغير هو المتحرك وهذه القبليات تحتمل التقدير
لان قبلا يكون اقرب وقبلا يكون ابعد وكلما احتمل التقدير
لذاته يكون مقدارا لشيء فيكون كما فيكون مقدارا للحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان
اي من جهة الانقراض والتجدد وهذا الكم هو الزمان اذ لا
معنى للزمان الا ذلك وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة كما قال
اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن
الوجود وكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر
عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه
لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه

لا من جهة الماضي والمستقبل اللذين لا يجتمعان

غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فيكون
اذن ان هذا الامكان غير كون القادر قادرا عليه وليس
شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي
فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع
اقول يريد ان يبين في هذا الفصل ان كل
حادث مسبوق الوجود بالعدم فانه لا بد وان يكون مسبوق الوجود بامكان
وموضوع مادي او بمادة وبسبب فاعل ويلزم منها دوام المعلول
ودوام الهيولى ويلزم منها ان لا بداية للصور الحادثة الكائنة
لان كل حادث لا بد وان يسبقه حادث الى ما لا نهاية له
لان كل حادث زماني فهو مسبوق بالامكان والامكان
لا بد له من موضوع فالحادث يكون مسبوقا بالامكان والموضوع
ويركب منها قياس اقتراني من الشكل الاول هكذا كل حادث
فهو مسبوق بامكان وجوده وكل ما يكون مسبوقا بامكان وجوده
يكون مسبوقا بالامكان وموضوع الامكان فكل حادث
مسبوق بامكان الوجود وموضوع ذلك الامكان
وهو ان كل حادث لا بد وان يكون مسبوقا بقوة وجود
وموضوع وبيان للصغرى والكبرى فلما تقرر ذلك فيلزم
وجود مادة متقدمة تتوارد عليها الصور الى لا نهاية له
ودلالة الفاظه على ما ذكرنا واضحة **تنبيه** الشيء يكون

ويمكن ان الامكان ... هو النفس ...

نجد الشيء من وجوه كتقدم مثل البعدية الزمانية والمكانية
وإنما يحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود
وإن لم يمتنع أن يكون في الزمان معاً وذلك إذا كان وجود هذا
عن غيره ووجود الآخر ليس عنه إلى آخر الفصل **أقول**
يريد أن يثبت في هذا الفصل إثبات الحدوث الذاتي للممكنات
وقبل أن نشرع في تقرير الفصل نقول الوجود الواجبي المحض
يقتضي التقدم الذاتي والنقصان المطلوب هو الإمكان يقتضي
التأخر الذاتي لزم أن يكون مراتب تقدم الذاتي بحسب مراتب (وإذا كان كذلك)
كمال الوجود وأن يكون مراتب التأخر الذاتي بحسب مراتب نقصان الوجود
فيلزم تقدم كل متقدم بالذات بحسب كمال وجوده وتأخر كل
متأخر بالذات بحسب نقصان وجوده وهذه قاعدة عظيمة
يطلعك على أسرار كثيرة ولنرجع إلى تقرير الفصل فلما كان يحصل
الحدوث الذاتي مبنياً على تحقق التأخر الذاتي لأن الحدوث
هو كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده منقسم إلى زماني
وذاتي لانقسام التأخر إليهما فقدم الشيخ تحقيق معنى التأخر
الذاتي هو إثبات الحدوث الذاتي ومعنى أن نعلم أن تأخر الشيء
عن غيره يقال على خمسة معان أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة
أو الوضع الذي يكون تأخر المكان صنفاً منه والثالث
الشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والأخيران

مشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات ثم إنه بعد تقرير
البعدية بالذات شرع في بيان أن كل ممكن محدث أي كل
ممكن فإن وجوده يكون بعد عدمه بعدية بالذات لأن الأمر الذي
يكون للشيء من ذاته قبل ما له من غيره وهو قبلية بالذات لا بالزمان
وكل ما كان موجوداً بغيره فإنه يستحق العدم لو انفرد أو لا
يكون له وجود لو انفرد وهذا يقتضي تقدم اللاكونية تقدماً (على وجوده)
بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي لأن الذي له من ذاته
قبل ما له من غيره لأنه إذا اعتبر خلعته لا يجب له الوجود بل إنما
يجب له الوجود إذا حضر علته واعلم أن التأخر بالمعلولية
يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع
لا يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن أن يكون
ويمكن أن لا يكون هذا معنى قوله وإن لم يمتنع أن يكون
في الزمان معاً ولنرجع إلى تفسير المتن من أول الفصل إلى
قوله التي يكون للشيء باعتبار ذاته هو الذي في بيان ماهية البعدية
لذاته ومنه إلى آخر الفصل في بيان أن كل ممكن محدث بالذات
والبعديات قد عرفتها كما ذكرنا من التفصيل ومعنى قوله
أن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي
فقوله يلزم من المقدمتين المذكورتين أن اللاكون متقدم (في المكانية)
على الكون أي العدم متقدم على الوجود تقدماً بالذات
وحاصله أن وجود الممكن له تأخر عن علته [illegible]

وهذا ظاهر بعد ما بين تأخر المعلول عن العلة واما لا وجود له
فهو له من ذاته لانه وجد فيه هذا التأخر موجد في وجود
المعلول معنى بهذا التأخر لم يوجد في لا وجود له يحصل في الوجود
بعد ما ليست في اللاوجود فالحاصل ان هذا الشيء الذي هو المعلول
له العدم من ذاته وله الوجود من غيره فدوام وجوده بالغير لا ينافي
سبق عدمه الذي له من ذاته فهذا هو محدث

تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي
على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك
ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل
في تتميم كون العلة علة بالفعل الى اخره **اقول**
هذا الفصل يشتمل على بيان ان حال المعلول متعلق بحال العلة
ان دوام المعلول ولا دوامه يتعلق بدوام كون العلة تامة العلية
او في وقت دون وقت وان هذا المعنى راجع الى حال العلة
لا الى حال المعلول ثم شرع في ذكر امثلة ذلك وعد ههنا
امورا تسعة ثلثة منها داخلة في العلة وستة من خارج اما
الثلثة الراجعة الى العلة فذات العلة وطبيعته وارادته
واما الستة الخارجة فالآلة والمادة والمعاون والوقت
اللائق والداعي وزوال المانع مثال الآلة القدوم للنجار
فان النجار لا يتم فاعليته الا بالآلة ومثال المادة الخشب
للنجار ومثال المعاون هو ان يجمع اثنان على نشر خشب

ومثال الوقت الصيف للاذى واما الداعي فمثال الجوع للاكل
ومثال زوال المانع زوال السجن وهو المطر والسحاب
الماطر المظلم ثم هذه الامور الستة من خارج اذا انضمت
الى ذات الفاعل فانه لا يكفي في وجود الفعل وحصول
المعلول ما لم تكن ذات الفاعل على الحال التي بها يكون
موثرا من ارادة او طبيعة فاذا وجدت ذات الفاعل
على تلك الحالة ولم يتوقف عن مانع وجب وجود المعلول
لاستجماع شرائط العلة بالتمام واذا كان كذلك فلو جاز
ان يكون في العلل ما يكون متشابه الحال في كل شيء لا يجوز
عليه التغير بحال فمعلوله يجب ان يكون دايما سرمدا
ومعنى قوله فان لم يسم هذا مفعولا بسبب انه لم يتقدمه
عدم زماني فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى
فظهر ان تغير حال المعلول في كونه دائم الوجود **تنبيه** الابداع
هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون
متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زماني
لم يستغن عن متوسط فالابداع اعلى رتبة من التكوين
والاحداث **اقول** لما اثبت في النمط الرابع
وجود المفارقات وانتهاء الحاجة في الممكنات الى العلة الموجود
بذاته ففي هذا النمط بين ان ايسر ما يصدر عنه من الممكنات

يكون على قسمين مبدع ومصنوع والابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا والصنع
والاحداث والتكوين هو ان يتقدمه زمان ويكون وجوده متعلقا
بمادة فما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان لم يسم احداثا
وتكوينا بل ابداعا هذا معنى قوله الابداع هو ان يكون من الشيء وجود
لغيره متعلق به فقط دون متوسط وحاصله ان صدور
المعلول ان لم يتوقف على شيء غير ذات الفاعل يسمى ابداعا
ايجاده وان توقف سمي تكوينا واحداثا وصنعا فالابداع
اعلى رتبة من التكوين والاحداث لان التكوين هو ان يكون من الشيء وجود
مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد
منهما يقابل الابداع فالتكوين والاحداث مترتبان على
الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة
منهما وايضا الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل
بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث **تنبيه واشارة**
كل شيء لم يكن ثم كان فمتقرر في العقل الاول ان ترجح احد
طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن
للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب
من البيان وهذا الترجح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان
يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان

عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجح
جذعا ولا يتعين فالحق انه يجب عنه **اقول**
يريد ان يبين في هذا الفصل ان الشيء لا يوجد ما لم يوجبه المرجح
التام ثم اذا وجب المرجح التام يجب وجود الشيء ولا اشكال ان
الممكن يفتقر الى المرجح والظاهر ان هذه المقدمة بديهية غنية
عن اقامة البرهان عليها وان حصولها للمعلول عند حصول العلة
التامة واجب وسمى هذا الفصل بالتنبيه والاشارة اما التنبيه
فللمقدمة الاولى واما الاشارة فللمقدمة الثانية اما المطلوب
الاول فادعى فيه البديهة وهو ان الشيء اذا كان ممكنا
متساوي النسبة الى الوجود والعدم فانه لا يحصل احدهما الا
بمرجح والعلم بذلك مركوز في اوائل العقول واما المطلوب
الثاني وهو ان المرجح انما يكون مرجحا اذا كان تاما وعند
حصول هذا المرجح التام يجب وجود المعلول لانه اذا وجد
المرجح التام فاما ان يكون صدور المعلول عنه واجبا والحالة هذه
او يكون ممكنا بعد اذ لا وجه للامتناع فتعين القسم الاول لان
ولا يجوز ان يكون ممكنا بعد مع وجود المرجح التام لانه لو بقي
ممكنا فتارة يعرض صدوره وتارة يعرض لا صدوره فيعود
الكلام في وقوع احد هذين القسمين على التعيين واحتياجه
الى المرجح وحينئذ لا يكون الحاصل مرجحا تاما [illegible]

الى مرجح اخر وقد فرضناه مرجحا تاما هذا خلف ولما امتنع هذا
القسم تعين القسم الاخر وهو انه يجب صدور المعلول عنه
بحصول العلة التامة وتطبيق الفاظ الكتاب مع ما ذكرنا ظاهر
تنبيه مفهوم ان علة ما تجب عنها آ غير مفهوم ان
علة ما تجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان
فمن حيثين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكون من
مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب
جذعا فمنتهى الحيثين من مقومات العلة مختلفين اما للماهية
واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان
معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة
اقول يريد ان يبين
هنا ان الواحد لا يصدر عنه الا شيء واحد بغير واسطة
وحاصله ان ما يصدر عنه اثنان في مرتبة واحدة فانه منقسم الحقيقة
وهو ان مفهوم صدور آ عن ج مثلا غير مفهوم صدور ب عنه
فلو صدر آ و ب كل واحد منهما عن ج في مرتبة واحدة فقد صدق
المفهومان المتغايران على ج ثم هذان المفهومان اما ان
يكونا داخلين في مفهوم ج او خارجين عنه او يكون احدهما
داخلا والاخر خارجا فان كانا خارجين كانا معلولين ايضا ظ نعس
لج ويلزم منه المحال لوجهين احدهما انه يلزم ان يكون

صدور ب و آ عن ج بواسطة هذين المعلولين المفروضين
عليها وقد فرضناهما صادرين عنه بغير واسطة هذا خلف
والوجه الثاني انا ننقل الكلام الى هذين المفهومين فلا بد
وان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى مفهومين مقومين اما
للماهية او للوجود او يكون احدهما مقوما للماهية والاخر يكون
مقوما للوجود وعلى التقادير كلها يلزم هناك تركيب في الماهية
او في الوجود او فيهما ويلزم تركيب الوجود والماهية ايضا
وما فرض واحدا ثبت انه متى صدر عن الشيء شيئان في مرتبة واحدة
لزم ان يكون ذلك الشيء مركبا بوجه ودلالة الفاظ الكتاب على ما ذكرنا
ظاهر **اوهام وتنبيهات** قال قوم ان هذا الشيء
المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل
في شرط واجب الوجود لذاته لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت
قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما
الى الغير **اقول** لما كانت هذه البيانات
مشتملة على تقرير مذهب من سبقت مقدماته وابطال مذاهب
ونقض ادلتها سمى هذه المسئلة بالاوهام والتنبيهات وبعضهم
نقيضها وافتتاحها اما القسم من وجهين احدهما وهو ان
الناس اختلفوا في وحدانية واجب الوجود فمنهم من ذهب
الى ان واجب الوجود اكثر من واحد ومنهم من ذهب

الى ان واجب الوجود واحد فقط لا برهان عليه وما عداه فمن آثاره
واما القسم الثاني وهو ان كل واحد من هذين الفريقين ايضا اختلفوا
فالقائلون بان واجب الوجود اكثر من واحد منهم من ذهب الى اثنين
ومنهم من ذهب الى ثلثه ومنهم من ذهب الى خمسة ومنهم الى انه
اكثر كما سياتي من مذهبهم واما القائلون بوحدانية واجب الوجود
فهم اختلفوا في كيفية صدور الاثار منه وفيضان الوجود عنه فمنهم
من جعل دايم الفيض ازلي الجود ومنهم من قال انه تفرد بالقدم
كان الله ولا شي معه ثم ابتدا وجاد على وفق الارادة فحصل
من هذين القسمين اقسام وهذه المسئلة آتية على هذه الاقسام
باسرها فقدم نقل مذاهب المشركين ونبه على ما يوجب بطلانها
مما سبق في هذا الكتاب ثم اشتغل الى فرق الموحدين فنقل مذاهب
القائلين بتفرد واجب الوجود بالازلية والقدم ونقل مختصرا
من ادلتهم وبراهينهم ثم شرع ونقل مذهب القائلين بدوام جوده
مع تحقيق وتقرير ثم اقبل على الادلة المنقولة عن القائلين
بحدوث الآثار وتفرد الواجب بالقدم وبين ضعفها ثم
عقب جميع ذلك بان قال هذه هي الادلة والبراهين واليك
التصرف والنظر والاعتبار بشرط متابعة العقل دون الهوى
فهذه الاقسام هي التي تشتمل عليها هذه المسئلة فنحن ايضا
نجعل شرح هذه المسئلة على اقسام اربعة ثم

اما القسم الاول فهو ان بعض الناس ذهب الى ان الاجسام الفلكية
والكواكب والعناصر بكلياتها قديمة غير قابلة للزوال والعدم
واما التغيرات المحسوسة فهي راجعة الى العوارض دون الذوات
والشيخ رد عليهم بما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد
غير محتاج في قوامه الى شي وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا
بحسب المعنى ولا بحسب الكمية الى الاجزاء ولا الى الجزئيات والى
ماهية ووجود ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات
موصوفة بقوله تعالى لا احب الافلين فان الامكان افول تما
واما الفرقة الثانية فيذهبون الى ان الاجسام العنصرية معلولة
للفلكيات والذي يبطل هذا المذهب ما قلنا من وحدانية
واجب الوجود ومذهب الفريقين ماخذ واحد وهو ان يذكر
ما قيل في شرط واجب الوجود ثم افترقوا فمنهم من زعم ان الاصل
وطبيعته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهولا لما قالوا ان
الهيولى والصورة غير معلولين فقد قالوا بوجوبها وقد علم
بطلان مذهبهم بما بينا من استحالة وجود واجبي الوجود او اكثر
ومنهم من جعل وجوب الوجود لقديمين وهم ايضا اختلفوا فمنهم
من جعل ذلك النور والظلمة ومنهم من جعل ذلك الخير والشر
او الجني والشرير ومنهم من جعل وجوب الوجود لعدة اشيا
وهم القدما القائلون بالقدما الخمسة على ما حكينا من مذهبهم

وبيان بطلان مذهب هولا باجمعهم مما سبق من امتناع وجود
واجبي الوجود او اكثر واما مذهب الموحدين القائلين بتفرد
الباري بالقدم وهولا ايضا فرق اربعة فرقة يقول انه امتنع
كون العالم ازليا امتناعا راجعا الى ذاته بل الى الامور
الخارجة وذلك لان دخول ما لا نهاية له في الوجود ممتنع
واذا فرضنا العالم ازليا لزمنا القول بوجود موجودات لا نهاية لها
لان الحوادث الماضية لا نهاية لها وهذا من لوازم القول
بالقدم فيلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود لان كل واحد
منها وجد فصار الوجود حاصرا للكل وان لم يوجد الكل دفعة
واحدة وذلك محال وذلك لان ما لا نهاية له كيف يحصره شي
ووجه اخر مما يمنع كون العالم ازليا هو ان العالم لو كان ازليا
لزم ان يكون الحوادث الماضية لا نهاية لها لما بينا انه لازم
للقول بازلية العالم ولو كان كذلك لكان هذا الحادث
اليومي وسائر الحوادث التي نشاهدها يكون موقوفة الحصول
على دخول ما لا نهاية له في الوجود وعلى انقضا ما لا نهاية له
او ينقطع اليه ما لا نهاية له الى غير ذلك من العبارات
ولو كان كذلك لامتنع وجود الحادث اليومي لكونه موقوفا
على المحال ووجه اخر مما يمنع كون العالم ازليا هو ان العالم
لو كان ازليا لكان ما لا نهاية له قابل للزيادة وهذا باطل

فبطل كون العالم ازليا واما الفريق الثاني من هولا فقد قالوا ان
الباري تعالى توصل الاشيا على وجه الاقتضا الى الغاية المطلوبة
والتادي الى المصلحة والفريق الثالث من هولا قالوا
ان العالم كان ممتنع الوجود في الازل ثم انقلب ممكن الوجود
فلما صار ممكنا وجد والفريق الرابع من هولا قالوا ان
الفاعل المختار هو الذي يرجح احد مقدوراته على الاخر
لنفس اختياره لا لشي اخر فلا يتعلق ذلك بوقت ولا مصلحة
وذلك لا يعلل اصلا بشي وهذا ايضا ينافي الازلية
فهولا فرق الموحدين القائلين بتفرد الباري بالقدم واما
القسم الثالث من هذه المسئلة فهو سهل على مقصود المصنف
فنقول ان الفاعل اذا كان موجودا على الحالة التي هي
جهة التاثير دايما وكان المعلول ممكنا ولم يكن عايق من
خارج اصلا وجب وجود المعلول لما مر لان الفاعل
هنا هو ذات واجب الوجود وقد ثبت ان واجب الوجود
واجب في جميع صفاته لا يمكن ان يثبت له شي لم يكن
ولا ان يزول عنه شي كان له فهو موجود دايما على الحالة
التي هي جهة التاثير دايما واما المعلول وهو العالم فهو ممكن
ابدا لان الامكان لازم لماهية الممكن ممتنع التبدل
فيه واما العوائق الخارجة او الشروط الخارجة لها لم

فيقول يستحيل انه تعالى توقف على شرط لم يكن في الازل ثم حدث
وذلك لوجهين احدهما ان العدم الصرف لا تميز فيه فكيف له شان
عن هذا الشرط عن وجوده الثاني ان كل شي لم يكن ثم تجدد فلا بد
وان يكون التجدد في امر اذ الشي لا يحدث الا عن سبب ثم الكلام
في ذلك السبب المتجدد كالكلام في ذلك المتجدد الاول ويفضي
الى التسلسل وهو محال واما العوايق المانعة فالكلام فيها كالكلام
فيما قلنا من الموانع فانه يمتنع ان تعالى كان هناك امر
موجود توقف الفعل على زواله لان العدم الصرف لم يكن فيه
امر موجود فكيف يزول وايضا فكيف يختص زواله بوقت دون
وقت ولا وقت هناك واما شرح الفاظه فان قوله ان
واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله
الاولية له فاعلم ان المراد منه ان الفاعل وهو ذات
واجب الوجود متشابه الاحوال دايما لا يجوز التغير في
احواله ولا التبدل في صفاته فلا يجوز ان ينتقل من العجز
الى القدرة ولا من القدرة الى العجز ولا يصح ان تعالى
لم يكن مريدا ثم صار مريدا ومعنى الاحوال الاولية كون الباري
مبدا وعالما بالكليات وبالنظام الكلي واحترز عن اولية
مثل الاضافات المتبدلة فالاولية راجعة الى الصفات
والاحوال جميعا قوله وايضا من في العدم الصريح

حال الاول فيها به ان لا يوجد شيئا ابدا الاشيا ان لا يوجد
عنه اصلا وحال خلافها فالمراد منه ان الاولية لا يجوز ان
تكون راجعة الى الفاعل ولا الى المفعول ولا الى شي خارج عنهما
اذ ليس هناك احوال متميزة هذا بيان اجمالي ثم شرع في التفصيل
وقال لا يجوز ان يسنح له ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح
جزافا بل لا بد وان يستند الى الداعي وكذلك لا يجوز ان يسنح
طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وحال ما يتجدد كحال ما يمتنع
له التجدد فيتجدد معناه ان تجدد الحال يستدعي تجدد امر
في الفاعل وقد قلنا انه محال قوله واذا لم يكن تجدد كانت
حال ما لم يوجد شي حالا واحدة مستمرة على نحو واحد معناه



اذا قدر عدم التجدد في الفاعل وفي المفعول وفي الاشيا
الخارجة كانت الاحوال متشابهة فيمتنع ان يختص الصدور
عنه بوقت دون وقت ومعنى قوله سوا جعلت التجدد لامر
يتمثل او لامر زال مثلا لحسن من الفعل وقتا ما يتيسر او معين
او غير ذلك مما عدا او كقبح كان يكون له لو كان وقت الى
لان التجدد قد يكون بزوال شي كان او بحدوث شي لم يكن
وقد بان لك استحالة كل واحد من القسمين فهذا ما يتعلق بهذا
القسم واما القسم الرابع فهو يشتمل على بيان ضعف الادلة
المنقولة عن القايلين بالحدوث وهم كانوا فرقا اربعة

قوله فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن انشائه الخير والجود
هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف
قد انكشف لذوي الابصار ضعفه على انه قائم في كل حال لسبق حال
اولى بامكان السبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه
واجب الوجود بغيره فليس بمانع كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه
اقول لما ابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم
ومن ذلك تعطيل الواجب فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود
حتى يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف
ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت
الذي حدث او في وقت اخر قبله او بعده من غير تخصيص داع اولوية
لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان
الفعل في نفسه ممتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر
النمط على فساده وبينت لك ان المعلول ممكن ان يكون دائم الوجود
ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج المحكية عنهم على امتناع وجود
حوادث لا اول لها قوله واما كون غير المتناهي
كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ
فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان
يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود
لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان

على الكل كما يحمل على كل واحد اقول هذه اشارة الى الجواب
عن الحجة الاولى من الحجج الثلثة من جهتهم اما الوجه الاول فقول
حاصله يرجع الى قياس استثنائي من متصلة مقدمها قدم العالم وتاليها
دخول ما لا نهاية له في الوجود ثم استثنا نقيض التالي لينتج نقيض
المقدم ونقول ما المراد بقولك لكانت احوال متجددة لا نهاية
لها موجودة بالفعل تعنون به انه توجد زمان يجتمع فيه حوادث
لا نهاية لها موجودات بالفعل او لا نهاية لها او تعنون به ان الحوادث
الماضية لا نهاية لها بمعنى ان عددها وجد وانقضى غير محصور
وغير متناه فان عنيتم به الاول منعنا الشرطية وذلك لان
هذه الحوادث لم توجد كلا مجتمعا اصلا بل لم يزل الكل معدوما
ابدا وان عنيتم الثاني سلمنا الشرطية ومنعنا امتناع التالي
فان ذلك بعينه المتنازع فيه لان حكم الكل مغاير لحكم كل واحد
وعلى هذا لا يتم القياس الاستثنائي الذي تمسكوا به واما
الوجه الثاني فانه ايضا يرجع حاصله الى التمسك بقياس استثنائي
من متصلة مقدمها قدم العالم وتاليها قبول غير المتناهي
للزيادة والنقصان ثم استثنا نقيض التالي لينتج نقيض المقدم
فنقول ان المراد بقوله لكان ما لا نهاية له قابلا للزيادة
والنقصان ماذا فان اراد به انه يوجد عدد لا نهاية له
ثم يزيد عليه منعنا الشرطية وذلك لان هذه الحوادث الماضية

لم يكن موجودا قط وان اراد به ان الاشيا التي وجدت وانعدمت
عددها لا يحصى وان ازل يوجد الآن غير ذلك وزايد عليها
سلمنا الشرطية ومنعنا استثنا التالي وذلك لان غير المتناهي
المعدوم يقبل الزيادة والنقصان ولذلك فانه يمكنك ان تستحضر
امورا غير متناهية ثم يمكنك ان تزيد عليها وتضيف اليها ولا يسلم
في الانسانى فلا يتم هذا القياس واما الوجه الثالث فهو لقولنا قياس
استثنائي من متصلة مقدمها قدم العالم وتاليها توقف وجود
الشي على ان يوجد قبله ما لا نهاية له ادعى انقضا ما لا نهاية له ثم
استثنا نقيض التالي لنتج نقيض المقدم فانا نقول ان اراد به ان
هذا الحادث المعين يتوقف على وجود ما لا نهاية له بمعنى انه يتوقف
كل واحد منها معدوما بترتيب ما لا نهاية له اولا ثم يعقبه هذا
الحادث المعين اذ يفرض الكل معدوما ثم يشرع الامور الغير
المتناهية في الحدوث والانقراض ثم بعد ما وجدت الامور الغير
المتناهية وانقرضت وجد هذا الحادث المعين فعلى هذا تمنع
الشرطية فانه تمنع هذا الفرض على تقدير القدم بل على
هذا التقدير كلما يفرض له ابتدا واي عدد من الحوادث يفرض له
قبل يوجد بين ذلك الابتدا وبين هذا الحادث المعين امور متناهية
وتحللا عدادا التي فرض لها فلا متناهية فكيف يصح الشرطية
واما ان اراد به ان هذا الحادث المعين لم يوجد الا وقد سبقته

حوادث لا نهاية لها بمعنى ان الامور التي وجدت كل واحد منها في
وقت اخر والفرض ووجدنا اخر غير متناهية فحينئذ نسلم الشرطية
ولكن نمنع استثنا التالي فان النزاع لم يقع الا في هذا فانه
معنا دال على المطلوب الاول لكن يختلف في نفس اللفظ والعبارة
حيث لا يغير المعنى واذا علمت ما حررنا وما اوردناه على ادلة
القائلين بالحدوث فاقتد بعقلك ودع الفطانة بتركل واختر
الحق من هذه المذاهب المعدودة واترك متابعة الهوى وهو
التعصب الذي في جبلة العوام لمذهب دون مذهب وشخص دون
شخص من غير ان يتبين لهم الحق من الباطل واذا فعلت ذلك
وجعلت واجب الوجود واحدا وجعلت نسبته الى الاشيا الكاينة
عنه كونا اوليا والى الاشيا الكاينة اللازمة عنه لزوما ذاتيا وهي
الذوات السرمدية المستمرة ونسبته عن مختلفة بالحوقات
والازمنة بل نوعا اخر من الاختلاف بالرتبة واما الاختلاف
بالنسبة الى الاوقات والازمنة فانما يكون بسبب الاختلاف
الذي يتعلق بالحركة الحاصلة من الارادات النفسانية الفلكية
مثل اختلاف النسبة الى الامور الكاينة الفاسدة وهذا هو معنى
القدم فان احدا ليس يذهب الى قدم جميع اجزا العالم بل فيها
اشيا قديمة وحوادثها لا تتناهى وذلك لانك اذا جعلت
واجب الوجود واحدا وقد علمت ان الواحد بالحقيقة لا يصدر عنه

الاداة فحسب لاستصور صدور الجسم عنه بغير واسطة واذا تأخر الجسم
عن الصادر الاول تأخر الزمان امتنع عنه لان الزمان متأخر عن
الجسم فالصادر الاول لا يكون زمانيا واذا لم يكن زمانيا لا يمكن
ان يكون مسبوق الوجود بالعدم سبقا زمانيا بل سبقا ذاتيا هذا
وبطريقة الفاظ الكتاب مع ما ذكرناه ظاهر وعين هذا ختم القول
في شرح هذه المسئلة والله اعلم بحقيقة مصنوعاته ومبدعاته

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

الغاية تنطلق على منتهى ما يتحرك اليه الشيء سواء كان ذلك
في الزمان او في المكان او في الكيف او الكم وقد تطلق على
المطلوب من مباشرة الفعل وان لم يكن الفعل على سبيل التحريك
وفي مقابلة الغاية المبدأ فان الغاية المكانية تقابلها مبدأ مكاني
والغاية الزمانية مبدأ زماني ولما الغاية المطلوبة من الفعل
فمبدأها الفاعل وفعله والمراد بالغاية والمبدأ هنا انما هو
بالمعنى الثاني فتنحصر فصول هذا النمط في ثلثة اقسام الاول
المطلوب الفاعل والقسم الثاني في المبادي الفعالة والقسم
الثالث في ترتيب هذه المبادي وما يصدر منها في الوجود

الذي يكون فعله لاجل غاية

تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون
غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي
هيآت متمكنة من ذاته وفي هيآت كمالية اضافية لذاته

ممن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة
من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة
ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب

اقول يريد ان يبين هنا حقيقة الغني التام فالغني
التام هو الذي ذكره وهو الذي لا يتعلق بشيء خارج عنه لا في
ذاته ولا في هيآت متمكنة من ذاته ولا في هيآت كمالية اضافية
لذاته واعلم ان الشيخ اعتبر في تحقيق الاستغناء مجموع امور
ثلثة احدها ان لا يتوقف على الغير ذاته وثانيها ان لا يتوقف
على الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها ان لا
يتوقف على الغير صفاته التي تعرض لها الاضافات



كالعلم والقدرة والالفاظ المستعملة في هذا النمط هو
الغني والفقر ولفظ الملك ولفظ الجود ولفظ الاستكمال
والمستكمل ولفظ الكمال والنقصان ولفظ الفضل والارادة
والعناية والرضا والاختيار والطبع وانما يتبين مدلولات
هذه الالفاظ بالتقسيم فالفعل الصادر عن الشيء اما ان
يكون من غير الشعور بما يصدر عنه او مع الشعور به والاول
هو الطبع والثاني اما ان يكون مع قصد واختيار او لا مع قصد
واختيار والاول هو الارادة والفعل الارادي فاما
ان يكون قصده واختياره للفعل لاجل حكمة وغاية او لا يكون
كذلك

والاول رذيلة الحكم والثاني العبث ان كان للغاية حاصلة محققة
والا فهو الظن الكاذب او الوهم والتخيل الكاذبين وان كانت
الغاية حاصلة لكنها غير محققة ولا مصلحة فهو العبث واللهو
والعقل بمعزل عن الغنى فيما وصفناه كما نص عليه الشيخ وقال
فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه كما وصفه فهو فقير محتاج الى الكسب
تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون شيء
آخر عنه ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن
عنه ذلك لم يكن بما هو اولى واحسن مطلقا واما اذا لم يكن بما هو
الاولى والاحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه
الى الكسب **اقول** مراد الشيخ في هذا الفصل
ان ما لا يمكن ان يكون عين ذات الغني التام لا يكون من صفات
كماله لما تبين ان الغني التام هو الذي لا يفتقر في ذاته وكمالاته
الى امور وراء ذاته واذا كان كذلك فما لا يمكن ان يكون
عين ذاته فانه لا يكون من صفات الكمال لانه لو كان
هناك صفة كمال وراء ذاته فيلزم ان يكون فقيرا فلا يكون
غنيا ومن جملة ذلك وهو ما يتوهم ان كون الغني بحيث
يصدر عنه الشيء مما هو خير او اولى واحسن من ان لا يكون كونه
يصدر عنه الشيء لا يمكن ان يكون عين ذاته فلو كان ذلك
صفة كمال يلزم النقص عليه كما ذكرنا قبل

واذا تبين بما كان هذا كمالا في حقه اما مطلقا واما مضافا فانه
يكون فقيرا اما المطلق فهو ان يكون بحيث لو صدر عنه ذلك الشيء
كان حسنا كاملا او لم يصدر لم يكن حسنا كاملا واما المضاف
فهو ان يكون الشيء بحيث اذا صدر عنه الشيء كان احسن واكمل
من ان لا يصدر عنه والدليل على انه يكون فقيرا لان صدور
الشيء عنه ليس عين ذاته بل هو خارج عن ذاته وقد بينا
في الفصل الاول ان ما يفتقر في كماله الى شيء خارج عن ذاته
لم يكن غنيا تاما بل فقيرا محتاجا الى الكسب واذا عرف هذا
فالغني التام لا يكون بحيث لو صدر عنه شيء يكون اولى به
واحسن مطلقا او مضافا فالغني التام جل كماله عن ان يعلو
بصدور شيء عنه او يستفاد به الكمال ويزداد به الكمال
وهذا هو المطلوب من هذا الفصل **تنبيه**
ما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل
شيئا لما تحتها لان ذلك اولى واحسن بها وليكون فعاله
للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء
الشريفة وان الاولى الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان تفعل لمثله
اقول مراد الشيخ هنا ان المبدأ الاول
غني تام ذاته منزه عن شوائب النقص واعلم ان معنى
الامور العالية هو المبدأ الاول وسائر الجواهر العقلية

وكذلك النفوس الفلكيه ولما ثبت ان شيئا اذا تعلق كماله واولويته
بما يكون فعله له وانفعاله له اولى واحسن فانه يكون مفتقرا
في كماله الى ذلك الشي فلو كان فعل الشريف لما هو ادنى منه
وانفعاله له اولى واحسن للشريف لكان كمال الشريف متعلقا
بالخسيس ولكان الشريف مستفيدا الكمال عن الادنى وهو محال
ما دامت الذاتيه وتمثل النظام الكلي يوجب صدور جميع الخيرات
عنه على الوجه الاصلح والاحسن واما غيره من الامور العاليه
فانما يفعل ليستكمل بنزول الخيرات عليه من الاول وما فوقه
ويترشح منه الى ما تحته وما قلنا لا يقدح في الغنى التام لانه
ليس راجعا الى الذات والحقيقه بل بحكمه من ذاته والى
هيات كماليه لذاته بل يترشح من كماله الخير على كل ممكن
على حسب مرتبته في استحقاقه لذلك الخير بحسب الاستعداد
فالاول لا يفعل شيئا يعود اليه من الامور الفانيه

في الحجة الاول

تذنيب

اعرف ما الملك الملك الحق هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه
شي في شي وله ذات كل شي لان منه او مما هو ذاته فكل
شي غيره فهو له مملوك وليس له الى شي فقر

اقول

معنى الملك هو الغني التام الذي مر فيما اخر وهو ان
يفتقر اليه كل شي في كل شي فيكون كونه ملكا ملتئما من
معنى الغنى وافتقار ما عداه اليه وليس له فقر الى شي

تنبيه

العرفه ما الجود الجود هو افاده ما ينبغي لا
لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي فليس بجواد
ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض
كله عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمه
والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف
او ليحسن ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي
تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشي يعود اليه
واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فهو بما
يفيده من فعله متخلص

اقول

ههنا يبين
ههنا حقيقه الجود واعتبر امورا ثلثه احدها اضافي والثاني
نسبي والثالث سلبي اما الاضافي فهو الافاده فانها
اضافيه واما النسبي فهو قوله ما ينبغي وهذا كالسكين
للطفل ذكره في المثال واما السلبي فهو ان يكون لا لعوض
فان من يفعل للعوض يكون معاملا مستعيضا حتى
الثنا والمدح والتخلص من المذمه فالجواد الحق هو الذي
تفيض منه الفوائد مما ينبغي على من ينبغي لا لشوق وطلب
قصدي لشي يعود اليه من الانواع الثلثه التي عددناها
فمقصود الجود على ما قاله من المبدا الاول والعقول

والضابط الذي ذكرناها تفعل ما ينبغي والا لا لطلب شي يعود
اليه من الامور المذكوره فلا يكون جوادا **اشارة**
فالعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك
جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض يتعين عند المختار
من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واحسن حتى انه لو صح
ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل
ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد
والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل
اقول يريد في هذا الفصل ان المبدا الاول
لا يفعل لغرض وان العالي لا غرض له في السافل لان الغرض
يكون مطلوبا وصار حصوله اولى من لا حصوله وهذا معنى
قوله ما هو غرض يتعين عند المختار من نقيضه ويكون
عند المختار انه اولى واحسن واما قوله حتى انه لو صح ان
يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل
ان طلبه وارادته اولى به واحسن فهذا سوال وجواب عنه لم يكن غرضا صح
والسوال هو ان يقول لانه اولى في نفسه لا لانه اولى
للفاعل فاجاب عن هذا بانه يجوز ان يكون كذلك لكن
حينئذ لا يكون غرضا للفاعل فلا يكون طالبا له لان
كل مطلوب فهو غرض للطالب ويكون حصوله للطالب اولى

من لا حصوله فثبت ان العالي لا يطلب امرا لاجل السافل فالمبدا
الاول غني تام وملك حق لا غرض له اصلا يعود اليه فيما يجود
ولا يتعلق كماله بشي غيره واما العقول وان كان شيئا لانها متعلقه
بالاول لكنها لما حصلت بالتمام لم يبق لها شوق وطلب لشي
ففعلها ايضا يكون جودا واما النفوس الفلكيه فهي مشتاقه
فانها تفعل لاجل غرض ولكن ذلك الغرض لا يكون في السافل
بل في العالي وجمله ما ذكرنا من الفصل فهي مندرجه تحت قوله
فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له فلفظ الجواد يندرج
فيه المبدا الاول وساير الجواهر العقليه واما الملك الحق فهو
مختص بالمبدا الاول لكونه مالكا لكل شي ومستقلا على الغنى
التام وقوله والعالي لا غرض له في السافل اعم لانه يندرج
فيه النفوس الفلكيه ايضا فهذا هو معنى هذا الفصل **تتميم**
كل دايم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكوره
الراجعه اليه حتى كونه مستفضلا ومستحقا للمدح فاجل
عن ذلك فعله اجل من الحركة والارادة **اقول**
يريد ان يبين في هذا الفصل ان كل متحرك بالارادة وكل
طالب حركة بارادة فانه انما يتحرك لغرض وله غرض
وما يمتنع في حقه الغرض امتنع ان يكون مريدا وطالبا
للحركة بل يكون ارادته شبيهة بالعناية كما سياتي تقريره

وحاصل هذا الفصل ان كل طالب لحركة بارادة يكون مستكملا بها
وبيان امتناع صدور الحركات الارادية عما يمتنع ان يكون له
غرض وامداع ان يكون فاعلا بارادة وهذا الفصل تتمة المقصود
من سابر الفصول السابقة والمقصود من تقديم هذه المسايل
والفصول اثبات العقول المجردة وبيان ان حركات الافلاك
شوقية وان محركاتها نفوس مشتاقة متشبهة ملكية بالعقول
اذ يمتنع حصول هذه الحركات من المبدا الاول لان كل
ما كان له حاصل بالفعل وتقدس عن التغير فاجل عن ذلك
ففعله اجل من الحركة والارادة وذلك في المبدا الاول
وفي كل ما يكون فعله جودا فان الجواد يمتنع في حقه الغرض
واذا امتنع في حقه الغرض امتنع في حقه الارادة والحركة والطلب
ويفهم مما قلنا ان المبادي للعالية اعلى واجل من ان يكون
ارادتها ارادة مريد مستكمل بافعاله وبما يتبع افعاله لان
الارادة التي هي انما هي الارادة الذاتية ويثبت ايضا
ان المريد بذاته يجب ان يكون غنيا عن افعاله وما يحدث
بسبب افعاله وكلما كان كذلك كان جوادا لانه يفيد الخير
لا لغرض وغاية يعود اليه **وهم وتنبيه** اعلم ان
ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شي لا
مدخل له في ان يختار الغني الا ان يكون الاتيان

بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه
ويثلمه وكل ذلك ضد الغني **اقول** هذا سوال
يرد على جميع ما قرر والجواب عنه والسوال هو هذا هب
ان الجواد والغني لا يختار الفعل لاجل شي ولا لاجل غرض
يعود اليه ولا يستفيد كمالا تاما ولكن لم لا يجوز ان يعالي
يختار الفعل لاجل حسن الفعل في نفسه ولكونه خيرا في نفسه
لا لانه يستكمل به والجواب هو ان يعالى متى وجب الاختيار
لزم تعلق كماله بغير ذاته وذلك ضد الغني لانه لو لم يكن
بالنسبة اليه اولى من تركه بان يمجده اي يعظمه ويزيل
في كماله وينزهه اي يخلصه من الذي لم يكن اختياره لفعله
اولى من تركه فاذا اراد الفعل واختاره دل على ان
الفعل اولى بالنسبة اليه من الترك وهذا ضد الغني
اشارة لا يجب ان تطلب تخلصا الا ان تقول ان
تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللايق
يفيض ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك
هو العناية وهذه جملة ستهدي سبيل تفصيلها **اقول**
اعلم انه لما بين ان الارادة والقصد في الجاد التي توجب
الاستكمال والاحتياج اراد ان يبين جهة المقصودات
وفيضان الخير في الوجود وكيفية صدورها من لدن الجواد الاول

فقال سببه هو الغاية ومعنى العناية بالحقيقة هي الارادة الذاتية
وهو ان يتمثل في ذات ما من شانه ان يكون فاعلا مع علمه بانه
فاعل مثال وصورة لما هو خير وكمال لما من شانه ان يكون
فاعلا مع علمه بانه فاعل وذلك المثال الخيري يستتبع معنى
في ذات المتمثل مثال ما هو خير وكمال بالقياس اليه يسمى ذلك
المعنى ارادة ومشية واختيارا وقصدا وداعية وعزما اذا
ثبت هذا فنقول المثال الخيري علة للفاعلية لانه خير اولا لانه لا يخلو اما ان يكون
خير والقسم الثاني محال لانا نعلم بالضرورة ان ما من شانه
ان يكون فاعلا مع الشعور ما لم يقصد من المثال الخيري
علة لفاعلية ما من شانه ان يكون فاعلا ولهذا فان ما من شانه
ان يكون فاعلا قد ينفعل عن المثال الخيري في وقت ولا ينفعل
عنه في وقت اخر لانه يختلف خيريته باختلاف الاوقات
بالقياس الى ما يكون فاعلا بالقوة واذا كان كذلك كان الخير
والكمال بما هو خير وكمال فاعلا وموجدا والفاعل بالارادة
والاختيار هو ما كان فاعليته لغاية خيرية وكمال فهذا هو
معنى الارادة والاختيار ولا يجوز معنى اخر من المعاني التي
التي تتوهمها وهو معنى قوله لا يجد ان يطلب مخلصا الا ان
يقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقت الواجب
اللائق يفيض ذلك النظام وهو شرح كيفية فيضان الوجود

القسم الثاني فيه حصره لما انه لا ينفك عنه ولم يصر المثال الخيري

لان الموجودات كلها صادرة عنه ولو صدرت من غير شعور
وارادة لا يكون جودا لان الجواد هو الذي يفيد ما ينبغي
لمن ينبغي وذلك انما يتصور بالعلم والاحاطة بما ينبغي ويتحصل
هذه المعاني بما ذكرنا وهو احاطة علمه بكل شيء وتمثله في
العلم السابق والجود الخيري على ترتيبه وارتباط بعضه ببعض
وانضباطه في الزمانيات وفي الاوقات اللائقة على وجه
كل يفيض عنه الوجود كما هو متمثل في علمه مع تعقل الفيضان
فهذا هو السبب والموجب ويسماه بالعناية وهي الارادة الذاتية
والاختيار الذاتية لا الارادة التي توجب الحاجة والافتقار
فهذا هو معنى هذا الفصل **تنبيه** قد عرفت لك ان
الحركات المتفاوتة قد يعلو على ارادة ما كلية وارادة جزئية ونعلم ان
مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية
مفارقة فان كانت هذه الحركة يفعلها لم يصحبها فقر فكانت
الارادة شبيه العناية المذكورة الى اخره **اقول**
يريد ان يثبت العقول المجردة بالاولى مسالك المسلك الاول
هو الاستدلال بحركات الافلاك وكونها ارادية شوقية وهنا
قد اختلفوا فبعضهم قالوا نفوس مدركة للجزئيات فقط
وعقل هو علة وبعضهم قالوا نفوس جزئية واخرى ناطقة
مدركة للكليات وهذه مغايرة للاولى لان الاولى جسمانية

وهذه مفارقه متعلقه بجسم الفلك لا استكمال وآخر هو هو مداه
عقليا مجردا عن مستكمل بالجسم بل تحريكه يكون على سبيل العنايه
فالمشايين يعترفون بوجود العقل المجرد الفياض وبالنفس
الجزئيه الجسمانيه القابله لقوه التحريك ولا يثبتون للفلك نفسا
اخرى مفارقه مستكمل به والشيخ ايضا اثبت في النمط
الثالث نفسا جزئيه جسمانيه يكون سببا للحركه وان كان
كل فلك لا يقبل قوله اوليا ذاتيا الا حركه يوجد به دايمه
بدوام وجوده ويمتنع ان يقبل فلك بالفصل الاول حركته
منقطعه ذات بدايه او نهايه واما الدورات المتعاقبه
المترتبه لتعاقب اجزا الزمان وتوهمها المنسوبه الى حركه
الفلك فليست هي امورا محصله بالفعل متعينه متشخصه خارج
الاوهام والاذهان فالحاصل انما يقبله الفلك من الحركه
فهو ازلى دايم بدوام وجوده وهذا سر من جمله الاسرار التي ذكر
في الحكمه الخاصه رجعنا الى ما فيه فنقول ان الافلاك
دايمه الحركه فينبغي ان يكون محركا تها صاحب اراده كليه
وذلك يكون بالمفارق ولكونها جزئيه ويكون مقصودا اى حركه
الى نفس جزئيه جسمانيه شبيه الحالات التي لنا للتحريك
ابدانا كما يقع لنا عند اتصالنا بالجنبه العاليه وايضا
من الاراده الكليه لا ينبعث شي مخصوص جزئي

الا بسبب مخصص وهو المعنى من الاراده الجزئيه وهذا الراي
عندنا الراى الكل الذى ينسبه الى جميع الجزئيات سوا واذا كان
كذلك فالافلاك متحركه باراده كليه عقليه وباراده جزئيه
جسمانيه وهي السبب القريب لحركات تلك الافلاك ونسمي قوى جسمانيه
ونفسا جزئيه وهي متجدد التصور والاراده متوهمه متخيله اى لها
ادراك المتغيرات وهي كمال جسم الفلك وهو يتم اى نفسه الجزئيه
ونسبتها الى الفلك شبه النفس الحيوانيه التي لنا الا ان لها ايضا تعقلا
بوجه ما فهي محركه بواسطه الانوار الفايضه عليها من العقل
وقوله في الشفا هذا وكيف يصح ان يقال ان الحركه من ا الى ب
تنبعث عن اراده عقليه والحركه من ب الى ج عن اراده اخرى
عقليه دون ان ينبعث عن كل واحده من تلك الاراده غير ما
انبعث ويكون بالعكس فان اب وبج متشابهه في النوع
وليس شي من الارادات الكليه بحيث يعين الالف دون البا
والبا دون الجيم ولا الالف اولى بان يتعين من البا والجيم
عن تلك الاراده الموكانه عقليه ولا البا عن الجيم الاان
يصير يقتضى انه جزئيه هي المبدا القريب للحركات ويحقق هذا
سوان الجرم السماوى يتحرك حركات غير متناهيه والقوى التي
لنفسه الجسمانيه متناهيه لكنها مما يفيض المبدا العقلي ينسخ
عليه من نوره وقوته دايما يصير كان له قوى غير متناهيه

وان كان للنسل قوه عن مبدا هيئه لو انفرد وذلك لما بينا من ان هي القوه
الجسمانيه فاذن الحركه يحصل من مجموع الامرين من دشح العقل
ومن القوه الجسمانيه المباشره للتحريك والامام الباحثين واصحابه والشيخ
الرئيس ايضا لم يثبتوا في كتبهم غرضها فرزنا وهو الحق وزعم بعض الحكما
ان للافلاك نفوسا ناطقه كما لنا وتحرك الافلاك ويستكمل بها
وليس كما ظنوا وسيظهر بطلانه عن قريب وتنبهوا الى الحكمه الذوقيه
دون البحثيه والبرهانيه ومن جملتهم الامام الشهيد شهاب الدين رحمه الله
بقوله في التلويحات السماويه وادمي ارادية فلو كان غرضها شيئا
واقعا ما طلبته بالحركه او مطلوبا جزويا دفعيا لوقفت ان نالته او
قنطت ان كان مما لا ينال فلها مطلب كلي فلوفيها اراديه كليه
موجبه لعلم كلي دال على نفس ناطقه مبطله لجحود من يجحد بها
وعلمت ايضا ان الارادات الجزيه منطبوطه بارادة كليه على
ما سلف هنا ما قاله في التلويحات وكانه ايضا ما نقصون ما قاله
عظم الفلاسفه ارسطاطاليس بعدما قرع الشيخ وعرضنا هنا ان
نبين ان امام الباحثين واتباعه والشيخ الرئيس لم يجوزوا ان الامر
الازلي يستكمل بالامر الحادث وهي الحركه قوله ونعلم ان مبدا
الاراده الكليه المطلقه الاولى يجب ان يكون ذاتا عقليه مفارقه
معناه ان الذي يحصل في هذه الحركات الاراديه اولا هو العقل
وقال وهذه الاراده تشبه الغايه لانه يستكمل الجوهر لم يصحبها فقد [illegible]

قوله وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على اتصال
او على انقطاع بل اما ان يكون محصل الطبيعه او معدها والامور
الدائمه لا يجوز ان يقال لم يزل شي لها منفقود دائم وجد وحصل
ولا يجوز ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضره
حقيقيه معناه انه لا يجوز ان يكون للامور الازليه افتقارا
الى استعدادات متجدده حتى يستكمل بخلاف النفوس الارضيه لان
ما كان مرادا وغايه للنفس الفلكيه يجب ان يكون كما لا ممكنا لها واذا
كان كما لا ممكنا لها كان لمكان حصوله امكان ممكن ازلي الوجود والا
لموقف على امر حادث وانه محال والدليل على امتناع استكمال
الجواهر الفلكيه الازليه بالحركات السماويه انها لا تخلو تلك
الكمالات الممكنه المقصوده المطلوبه لها بالحركه اما حاصلا
بالفعل لم يزل او لا يمكن حصولها والقسمان باطلان وهذا
معنى قوله اما ان يكون محصل الطبيعه او معدها اما الاول
فلان الحاصل ازلا وابدا لا يكون مطلوبا والثاني ايضا باطل
لان امكان ما يقبله القابل الازلي لو كان متوقفا على استعدادات
وحركات لكان الفاعل المجرده لها حادثا وما ذا هذا خلف
فلزم مما بينا ان ما لم يكن حاصلا للمجرده الازلي لا يجوز ان
يحصل بالحركه ولهذا نص عليه الشيخ ولكن بقوله وانت تعلم
ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على اتصال او على انقطاع بل اما ان يكون محصل الطبعه او معدها

وقال عقيبه وليس بعيد امثال ما ذكرنا في الاجسام السماوية
بسبب نفوسنا الى ابداننا فانه انحصل منهما حيوان واحد
كما علمت لنا لان النفس الواحدة منا مرتبطة ببدنه من حيث تتمم
لطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين هذا
تصريح بان التعلق والارتباط الذي بين الحركات والمحركات
العلوية ليس لقبول التكميل والاستكمال بخلاف التعلق الذي
بين النفوس والابدان الارضية ويؤيد ما قررنا قوله في كتاب
التعليقات الفلك والكواكب تعقل الاول فيسرها لا للتذاذ
هذا التعقل فيتبعه الحركات كما يحل بحيث شيئا يسرها ذلك
فيحدث فيها حركات كالمتواجد والنشاط الا ان الفلك يتصور
الغاية مع تلك الحركات ولا يتصور بحث الغاية معناه ان محرك
كل فلك يعقل ان كونه محركا للفلك امر واجب ضروري في النظام
الكلي والخير الدائم الذي هو مقتضى العناية الاولية المطلقة
وذكر عقيب ما قلنا النفوس الفلكية يتصور احوالا يعرف وجه
الحكمة فيها فيسرها ويعرض لها كالنشاط فيتبعها الحركة فتكون
عن حركاتها هذه الكائنات وهذا يطابق ما قال في هذا الكتاب
واما عن لوح المقدرات في فلك بحسب محاكاة لها من
حالك بحسب استعدادك وربما تادت الحركات من بدنك
فجميع ما ذكرناها مشعر بالدلالة على ان الحركات العلوية

انما تحرك الاجرام السماوية من حيث انهم ملتذون مبتهجون
بما يتصورون من الاول قوله واما نفس السماء فهو صاحب
ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من
ان كان
الاستكمال وفيه سر لا يخفى على ارباب التحصيل مع ما ذكرنا من القول
انه ليس الغرض بحركات الاجرام السماوية لاجل الاستكمال
حيث قال لينال ضربا من الاستكمال ان كان بل الحق انه خلاف
المشهور وقال الامام الفاضل نصير الملة والدين الطوسي رحمه الله في احسن
شرح هذا الفصل هنا فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة
ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية
منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة
كلية مفارقة قد تعلقت بالسماء وانبعث في صورة منطبعة
فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر
العقلي المفارق كما ننال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل
الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما
وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد
ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب
القطع بوجود هذه النفس ليجتمع فيها [illegible] الارادة الكلية
والجزئية [illegible] ليكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم
الحركة المتصلة اقول اما ما قاله ارسطو واتباعه

ومنهم المذكورون لم يقولوا بالنفس الجزئية المتخيلة بالحركات فصحيح
أن الشيخ قال إن للأفلاك نفوسا ناطقة متخيلة بالحركات
فليس بحق لأن للشيخ أيضا وأتباعه على ما قالوا جميع ما يورد
يدل على أنها ليست الأمور الراسمة الأزلية لمنفصلة إلى الإدراكات
وما فسر الشيخ بأنه هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس
وهو أن صاحب الإرادة الكلية والجزئية يجب أن يكون شيئا
واحدا حتى يحصل الانبساط ويتم الحركة المتصلة ليس بشيء يدل على أنه
إن أراد هذا الفاضل بالنفس المدركة للكليات والجزئيات هي
الناطقة فليس بحق وأما إن أراد بالنفس هو النفس المنطبعة
فجائز بل هو الواقع لأن الشيخ قال وإنما يكون هيئة تتبعه
الحالات لا عقلية صرفة وإن كانت حالات عن عقلية صرفة
بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وفي الإشارات الأخيرة
من هذا النمط قال فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض
حركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية
شوقية تنبعث عنها الحركات السماوية النحو المذكور من
الانبعاث ولأن المباشر المفارق متصل وجميع ذلك إنما يدل
منفصل على أن المحرك الأول هو المفارق لا يمكن غير هذا
كل هذه التقريرات والإشارات تدل على أنها ولما عبر النفس
الناطقة المتخيلة بالأجرام الفلكية فالحاصل أن الفعل

عطف على رأى المعلم الاول

يدل على تسلسل الإرادات والأفعال وهو الغاية دون الاستكمال
والنفس الجسمانية تكون محركة على تسلسل الانفعال من العقل
ولا حاجة إلى النفس الناطقة التي يدعي بعضهم فهذا معنى هذا الفصل
إشارة وتنبيه ولا يمكن أن يقال إن تحريكها للسماء
لداع شهواني أو غضبي بل يجب أن يكون التشبه تحريكا تناحي عقليا
التعقل ولا بد وإن يكون معشوق ومحبا وأما لينال ذاته أو حالة
أو لينال ما يشبهها ولو كان الأول لوقف إذا نال أو طلب المحال
وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو ليس نسبه
لا ينقطع فلا بد أن يكون له حالة على تعاقب شبه المنقطع الدائم
وذلك إذا كان المنتقل لم يعد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون
كل عين يفرض لما هو بالقوة تكون لم خروج بالفعل لا محالة
ولو وجد لنوعه فيشبه حفظ بالتعاقب فيكون المشوق تشبه ما
بالموجود التي بالفعل من حيث يزاينا عن القوة وإن بعثها عنه
الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو
إفاضة على السافل ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي
هناك قابلة وإنما يجري ما بالقوة فيها مخرج إلى الفعل
بما يمكن من التعاقب **أقول** يريد بين
في هذا الفصل أن هذه الحركة شوقية تشبهية وهذا فرع
على ما سبق وحاصل أن النفس الفلكية لها معشوق ومختار

وهو ما قرره المعلم الاول وتابعه الشيخ

وهذا هو الفصل الثاني من المسلك الاول من المسالك الاربعة
التي هي مشتملة على اثبات العقول فنقول قد علمت ان هذه
الحركة الدائمة نفسانية والحركة صادرة من نفس جزئية فاما
ان يقال لداع شهواني او غضبي او غير ذلك وهو التشبه بالمبادي
العالية التي هي العقول لانه يدل على وجود تلك المبادي وطلب
الشهوة والغضب لا يكون الا لمقصود حيواني يكون الداعي اليه
اما جذب ملايم او دفع مناف فاذن هذا التحريك يكون لداع
اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات ووجه الفرق وهو ان
الشهوة والغضب قوتان غايتهما استبقاء من له تلك القوة
بالشخص مدة الامكان وبالنوع عند تواتر الشخص وهذا
انما يمكن في حق الانواع التي ابدانها متعرضة للتحلل والتبدل
بالفناء والنقص بالانقطاع وانتقاصها واجبة الانقراض واجرام
الافلاك لما امتنع فيها ذلك استغنت عن خلق هذه القوى
فيها فيمتنع تحريك النفس للاجرام الفلكية لا لاجل هذه الدواعي
واذا ثبت بطلان هذا القسم تعين القسم الاخر وهو ان لا يكون
للشهوة والغضب بل يكون لداعية عقلية فالداعية العقلية
انما يكون عند تصور كمال عقلي لا يكون حاصلا له بل لغيره
فذلك الغير حينئذ يكون معشوقه ومختاره وهو اما ان يكون
معشوقا بمعنى انه يقصد ان يصير ذاته ذات المعشوق

او يصير حال المعشوق بعينه له او يكون معشوقا بمعنى انه
يقصد التشبه ويحصل له حال تشبه حاله والاول باطل لان
الذات التي يمتنع ان ينقلب ذاتا للاخر وكذلك الحالة المعينة
التي يمتنع ان تصير حالا لشيء اخر واذا بطل القسمان تعين
ان يكون التحريك لتشبه ما هو حاصل للمعشوق لكن ثم بعد
ذلك نقول تلك الحالة المتشبه بها للمعشوق اما ان يكون
حالة مستقرة او غير مستقرة والقسم الاول باطل لان تلك
الحالة لو كانت مستقرة لوقفت فتلزم ان يكون غير مستقرة
متجددة على الاتصال وكل عدة تفرض يستبقى نوعه بالتعاقب
فيحصل هناك للمتشوق حالة شبيهة بالحدود التي كانت لا نهاية
حاصلة بالفعل وما احسن ما شبه ذلك تحريكاتنا عن عقلنا
العملي لانه يشوق ان لانفسنا الناطقة قوتين احداهما
علمية وهي التي تشتغل بها وتقبل بها الكمالات والعلوم
من العوالي والاخرى عملية وهي القوة المدبرة للبدن
فكذا النفوس الفلكية فهذا تشبيه حسن واما ما نذكره بعد
هذا فمبني لكيفية هذا التشبه لان حركات البدن
صادرة عن العقل العملي والقوى البدنية مطيعة له واذا
كانت مطيعة لقبول الخير عن العوالي فترشح منها على الابدان
فهذا هو معنى هذا الفصل والقول على سبيل الاختصار

تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع
السماوات واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها تشبيه
بالآخر المشابهة في المزاج وليس كذلك الا في قليل من
الاحوال **اقول** لما ثبت ان حركات الافلاك
شبهية زعم بعض الناس ان المتشبه به هو الله تعالى ومنهم من
زعم ان كل فلك سافل فانه متشبه بالفلك الذي فوقه واما
الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى ولا احتياج الى التشبه
الى العقل الذي هو العقل ثم الشيخ ابطل القول الاول بانه
لو كان كذلك لكان التشبه في الكل واحدا وكان يجب ان
يكون جميع الافلاك متساوية في جهات الحركات وسرعتها
وبطوها وليس كذلك وهذا جواب اجمالي عن احد السؤالين
المذكورين وابطل القول الثاني بانه لو كان كل فلك متشبه
بفلك فوقه لتشابهت الافلاك في طرق الحركات وسلوك
الجهات والسرعة والبطء وليس الامر كذلك الا في قليل
فيما للمتشابهات مثل الحمل العين **وهم وتنبيه** ذهب قوم
الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها
ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى
اي جهة اتفق فنال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها
ان تطلب الحركة على هيئة نافعة لما تحت وان لم يكن الحركة

في اصلها لذلك جعلت من الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض
ومن جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان يحوي بهيئة
الحركة نفع السافل جاز ان يحوي بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل
ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها الامران
مثل جهتي الحركة ثم كان ان يحرك انفع للسافل فاختارته بل
اذا كان الاصل هو انها لا تفعل لاجل السافل فانما تطلب
شيئا عاليا فتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واذا كان
كذلك وقع الاختلاف هنا بسبب تتبعه على ما يتبع الاختلاف
من النفع فاذن المتشبه به امور مختلفة بالعدد وان جاز ان
يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات
في انها دورية **اقول** هذا سؤال اورد
على ما قرر وهو ان القائل بان المتشبه به في كل الافلاك
واحدا و بعض الافلاك متشبه لمعشوق خارج عن الافلاك
وسائر الافلاك متشبه بعضه ببعض اذا سمع الجواب
الذي ذكره الشيخ فله ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان المتشبه
الذي هو المطلوب وان كان يحصل بالحركة على نهج واحد
لكن الحركة لما كانت لها جهتان وكانت احدى الجهتين
يتضمن نفعا زائدا عن حسن ترجيح الجهة المتضمنة لزيادة
النفع لوجود المرجح لان اعمال هذه الجهة جمع بين المصلحتين

فكان اولى فاجاب الشيخ بان قال لو امكن تحليل جهة
الحركة بنفع السافل امكن تحليل اصل الحركة بنفع السافل
فهذا معنى قوله لو جاز ان يوخى بهيئة الحركة نفع السافل
جاز ان يوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقايل ان يقول
لما كان الحال يتحرك ولا يسكن سوا لديها الامران جعل
جهتي الحركة بما كان ان يحرك انفع للسافل فاختاره بل
اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل انما تطلب
شيئا عاليا فتبعه نفع يجب ان يكون هيئة الحركة كذلك
قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب
يتقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع معناه ان سبب اختلاف
الحركات ليس هو ما يتضمنه الاختلاف من النفع الواصل الى
السافل بل سببه متقدم على هذا النفع التابع وذلك السبب
هو يقصود كل واحد من نفوس الافلاك معشوقا خاصا
قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله
تشابهت الحركات في انها دورية معناه ان الكمال المطلوب
لكل نفس وان كان مخالفا للكمال الاخر ولكن تشترك
هذه الكمالات في مبدا واحد في فاض هذه الكمالات
على هذه الجواهر لا جرم اشترك هذه الحركات في انها
دورية وتباينت خصوصياتها فهذا هو معنى هذا الفصل

زيادة تبصرة الان ليس لك ان تكلف نفسك احاطة بكنه
هذا التشبه بعد ان تعرفه اجمالا فانك نوع البشر وهم في عالم الغربة
قاصر عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وحسبك انه اذا كان
المحرك يريد شبهها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في
بعض انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض
في بدنك من انفعالات يتبع انفعال نفسك واذا طلبت انت
بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم
انه كيف يمكن ذلك فانها يكون هيئة شبه الحالات العقلية
صرفة وان كانت خالية عن علاقة صرفة بحسب استعداد تلك
القوى الجسمانية ذات عندما يلوح المعقولات في نفسك بحسب
محاكاة لها من حالك بحسب استعداد كل وربما ادت الى حركات
من بدنك ثم الى الشهوات كما في الغرض الانسان مناسبا لما كان فيه
فاسمع **اقول** لما علمت ان المطلوب
من الحركات الفلكية انما هو تشبه نفوسها بموجود كامل
هو العقل اراد ان يبين هنا ان طريق حصول ذلك لا
يتصور الان كما ينبغي لان الانسان مغمور في عالم الطبيعة
قاصر عن كنه مثل هذه التشبه بل ادنى منه لان عالم الطبيعة
وهو عالم تعلق النفوس بالابدان وارتباطها بها ... .
حجاب مانع من تصور ذلك التشبه بالعقل بالكمال

ولا يحصل الا لمن اجتهد في تحصيله وذلك يكون بقطع العلائق
البدنية وبمزاولة الرياضات وطول الفكر في الآيات
والنظر في احوال النفوس ومعرفة علاجاتها حتى يخلص نفسه
من الامراض الكثيرة التي بعضها فطرية من عدم الانفتاح
عن المعين واختلال الجبلة وبعضها عارض بسبب البدن
وعلائقه ونحو ذلك من هذه الآفات ولا حاجة الى شيء من هذا
الكثير واذا تحققت علمت ان النفس الانسانية ايضا غاية فعلها
في البدن انها تتشبه بموجود كامل لكن لا بغاية بل في
علائق البدن لئن تفطن للغاية والتشبه الا ان تجتهد
كما قلنا في الرياضات وتحصيل العلوم الحكمية وبدون ذلك
لا يمكن معرفة شيء منها بل ربما يمكن ان يفهم منه شبه خيال
واما تطويل الكتاب قوله الآن لنترك السر قوله يسع انفعال في
نفسك هو ما ذكرناه من المعقول فانك لا يجوز ان تستبعد انه
اذا حصل للنفس انفعال من امور معقولة ان يودي ذلك
الى انفعال البدن انفعالا يليق بذلك التشبه الذي يكون لنفوس
الافلاك [illegible] قوله واذا طلبت الكون الحاصل
فيه فربما لاح لك سر واضح حتى فاجتهد معناه انه اذا اراد
الانسان ان يحقق ذلك ويطلع على طرف من التشبه فليجتهد
فيما ذكرنا من تحصيل العلوم الاصلية والرياضات وقطع العلائق

قوله واعلم انه كيف يمكن ذلك فانما يكون من هيئة تشبه الحالات
لا بقوة بصرية وان كانت حالة تحت عن قوة بصرية بحسب استعداد
تلك القوى الجسمانية اعلم ان هذا الفصل هو اخر الفصول
المشتملة على بيان العقول من المسلك الاول وقد ذكرنا
من تقرير هذا الفصل بيانا ونريد ان نذكر حاصله [illegible]
ولا نبالي ان نكرر بعض ما سلف فنقول قوله وجوز
انه اذا كان المحرك يوجب تشبها ينال منه على التجرد امرا
ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من
طلب الدوام ومعنى التشبه هو تمثل نظام الخير فالمحرك المحرك
الفلكي لان يتشبه بالعقل في افاضة الخيرات الدائمة ويعرض
من هذا التمثل انفعال في جرم الفلك يليق بذلك التمثل
كما يعرض في ابدان الانسان من انفعالات بسبب انفعال
نفسه ط اذا ذكر الجنة العالية والالحان والسماع الطيب
ثم اكد هذا التمثل وقال وانت عند تلوح المعقولات
في نفسك بحسب ما كان لها من حال تكون استعدادك مرادا انا واذ قلنا
ان انفسنا بسبب تعلقها بالابدان منغمسة في احكام الطبيعة
لكنها اذا ارتاضت واشتغلت بالعلوم الحقيقية يلوح لها سر
يطلع على بعض ما اشرنا اليه وحينئذ يشتغل عنه ويشغل
البدن عن انفعال النفس ويحصل الحركات والرقصات

[illegible]

ويجوز ان يكون معنى قوله تصيب محاكاة لها من حالك بحسب استعدادك
الى آخره جوابا عن سؤال مقدر والسؤال هو انه كيف يتصور
نزول اثر ما هو عقلي صرف الى الجسم فيجيب بان يقول
انك اذا تصورت معقولا مثل جلال الله وعظمته واحوال
العقول وما هم عليه من لذة البهجة تصيب محاكاة لها
من حالك اي تجد لجميع ذلك اثرا في حالك ومن حالك
الى بدنك فان العلاقة بين البدن والنفس موجبة لانتقال
الاثر وليس ذلك ببعيد وما اشار اليه الان في النمط
الثالث من حركة الحداد بقوله فهناك اراد بعقليه وحيث
هنا سر معناه ان المراد من تمثل الحداد جوهرا لبيان استنتاج
الابون والاوضاع على ما ظن بل هو التشبيه وهو تمثل
نظام الخير فهذا هو شرح المحقق لهذا الفصل والله اعلم

تنبيه القوى قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك
القوى التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل
تحريك القوى التي للسماء ثم نسمي الاولى متناهية والاخرى
غير متناهية وان كانتا قد تقالان لغير المعنيين

اقول هذا هو المسلك الثاني في اثبات
العقول ويشتمل على فصول ومقدمات الاول في تقسيم
القوى الفعالة الى متناهية وغير متناهية وذلك لان الكلام
في هذا المسلك مبني على ان للسماء له قوة غير متناهية فما لم يعرف
معنى كون القوة متناهية ومعنى كونها غير متناهية لا يستقيم الدليل
واعلم ان النهاية واللانهاية انما يلحق الكم بالذات كان الكم
متصلا او منفصلا فيقال جسم متناه وجسم غير متناه وعدد متناه
وعدد غير متناه واما القوة فانما يلحقها النهاية واللانهاية بحسب
ما لها من الافعال فان القوة ان كانت تقوى على افعال متناهية
في العدة والمدة يقال لها قوة متناهية كالقوة التي في المدرة على
تحريكها ولكون حجرا ما على تحريكه وان كانت القوة تقوى على افعال
غير متناهية اما في العدة او في المدة يقال لها قوة غير متناهية
ومعنى قوله وان كانتا قد تقالان لغير المعنيين اراد به الحال
او المحل او ما حل فيه **اشارة** الحركات التي تفعل
حدودا ونقطا هي التي تقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل
يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل
المماسة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول
عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المحرك للحد ويكون
ضرورة غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا لكون الشيء
مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير
الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا
وهو زمان السكون لا محالة فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد

شيء الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية
اقول اعلم ان المطلوب من هذا الفصل ان الحركة
الحافظة للزمان ليست الا الحركة السماوية وكونها مستديرة وضعية
مطلوب بالعرض وذلك لان المطلوب هنا ان يبين ان القوى المحركة
للسماء غير متناهية لان حركاتها غير متناهية ليلزم من عدم
تناهي الزمان عدم تناهي حركات الافلاك فهذه مقدمة في
القياس المنتج للمطلوب فشرع اولا في بيان امتناع اتصال
الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكون ليظهر به
ان الحركة التي هي علة الزمان غير مستقيمة بل وضعية دورية
فيقول بيانه ان كل حركتين مستقيمتين اتصلتا لابد وان يقع بينهما
سكون وزمان سكون ونعني بالحركات المستقيمة الحركات التي
تفعل صعودا او هبوطا او الحركة المستديرة ولنبين الآن ان
بين كل حركتين مستقيمتين متصلتين لابد ان يحصل بينهما سكون
وزمان سكون وبيانه من الشكل الثاني بان نقول كل حركة مستقيمة
فهي منتهية الى السكون ولا شيء من الحركة الحافظة للزمان بمنتهية
الى السكون ينتج لا شيء من الحركة المستقيمة بحركة حافظة للزمان
بيان الصغرى ان الحركة المستقيمة لابد وان تنقطع لما بينا عند نقطة ما
من تناهي الابعاد والوصول الى تلك النقطة يكون دفعة
اي يقع في آن فان المحرك والموصل يصير عند الوصول

الى تلك النقطة موصلا بالفعل وقبل ذلك كان موصلا بالقوة ومحركا
بالفعل فهذا يقع في آن اذ لو وقع في الزمان لزم انقسام
الاتصال لانقسام الزمان ولزم انقسام النقطة وذلك محال
فثبت ان الاتصال يقع في آن ثم بعد ذلك ان لم يتحرك الجسم
عن تلك النقطة فلا شك في انتهاء الحركة المستقيمة الى السكون
واما ان تحرك عن تلك النقطة فنقول صيرورته غير موصل
ايضا يكون دفعة اي في آن وهذا خلاف الحركة عن النقطة
والمفارقة عنها كما سنشرح حالهما في الغاية فانهما تقعان
في زمان واما صيرورته غير موصل يقع في آن ثم انه يمتنع
ان يتصل آن صيرورته موصلا بالفعل بآن صيرورته غير
موصل لامتناع تتالي الآنات فيلزم بالضرورة ان يكون بينهما زمان
وذلك هو زمان السكون فهذا هو بيان لاثبات صغرى القياس
واما الكبرى فبينة وهي ترجع الى تحقيق المتن قوله الحركة التي
تفعل صعودا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك
موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال
ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن هو لبيان
ما تحته ان الحركة الواحدة المستقيمة الذاهبة الى جهة واحدة
لابد من انتهائها الى نقطة واتصالها الى تلك النقطة في آن
بخلاف الحركة والمفارقة فانهما غير واقعتين في الآن

واما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك
للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون
الشيء مفارقا ومتحركا هو لبيان ان صيرورة المتحرك الجسم غير موصل
ايضا يكون دفعة ويقع في آن ثم قوله يصير غير موصل في جميع
زمان مفارقة المتحرك للحد هو جواب عن سؤال وهو انه لو قال
اذا كان صيرورته غير موصل يكون دفعة والمفارقة والحركة
يقعان في زمان فلا بد من تباينهما واذا تباينا فالآن الذي صار
فيه غير موصل لا يكون داخلا في زمان المفارقة وزمان المفارقة
لا بد له من طرف هو الآن وذلك الآن لا بد وان يتصل بآن
صيرورته غير موصل فيلزم تتالي الآنات فذكر الجواب وقال تتالي الآنات
لما ذكر ان زمان صيرورته غير موصل وكونه مفارقا ولما ذكر
لا يكون آن صيرورته غير موصل دفعة هو عين الآن الذي
هو طرف زمان المفارقة ويستمر كونه غير موصل في جميع
زمان المفارقة قوله والآن الذي يصير فيه غير موصل
دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان
كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة فكل حركة
في مسافة تنتهي الى حد ينتهي الى سكون هو لبيان تغاير
الآنين وتخلل السكون بينهما وحينئذ يثبت صغرى القياس
فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى السكون

قوله فيكون غير الحركة التي بها يحفظ الزمان المتصل
اشارة الى الكبرى لانه تقول لا شيء من الحركة المنتهية الى السكون
حافظة للزمان قوله فالحركة الوضعية هي التي بها يحفظ الزمان
هي الدورية تصريح بالنتيجة والمراد بالحركة الوضعية الدورية
السرمدية **فايدة** انما يجب ان يقال صار غير موصل
ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة
التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما
ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة
اقول الحركة وان كانت منقسمة الى ما لا نهاية
له والى ما له نهاية ولا شيء من اجزاء الحركة الا وهو قابل للقسمة
وكذلك الزمان وكذلك الجسم الذي هو المسافة لكن كما ان الجسم
له طرف ونهاية هو البسيط وكذلك البسيط له طرف ونهاية
هو الخط والخط له طرف ونهاية هو النقطة والزمان له
طرف هو الآن كذلك الحركة المنقسمة لها طرف هو ابتدا الحركة
وطرف اخر هو نهايتها ونسبتها الى الحركة نسبة الآن الى الزمان
واذا كان في المسافة حد معين منه مبدأ الحركة فلا بد وان
يقع الابتدا في آن ينطبق على حد المسافة ويكون هناك
طرف الحركة وبدايتها وحاصل البحث اثبات وجود الآنين
احدهما آن صيرورة المتحرك موصلا والثاني آن صيرورته غير موصل

لان كل واحد منهما آن الحصول وكان بعض من تقدم الشيخ لم يذكر
هذه العبارة وكان يقول آن للوصول وآن للمفارقة او يقول
آن للحركة اليه وآن للحركة عنه ثم ان الشيخ رد عليهم وقال
اما الحركة فقد بينا انها تنقسم وليس لها جزء لا يتجزى فلا يكون
واقعة في الآن وكذا المفارقة لان المفارقة حركة خاصة فلا
يمكن اثبات الآن لا بالحركة ولا بالمفارقة فالشيخ بدل العبارة
بان قال صار موصلا في آن وصار غير موصل في آن آخر
وحينئذ يحصل المقصود. واما تطبيق لفظ الكتاب على ما ذكرنا
واضح لا اشكال فيه **تذنيب** فالحركة التي يجب ان
يطلب حال القوى عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية
اقول هذا حاصل ما لزم من الفصول السابقة
ولما اصطلح على ان القوى انما يقال لها انها غير متناهية
اذا كانت قوية على اعمال غير متناهية تعين ان يكون تلك الحركة
وضعية دورية وهي الحركات السماوية **اشارة**
اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما
غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته
جسما ما من مبدأ نفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا
انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحركه
اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة

في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال
اقول هذا هو بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
واعلم ان القوى الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما
فلا يخلو اما ان يكون محلا لتلك القوى او يكون ذا القسر كالان
اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل والثاني سياتي بفصله
قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما
غيره الى قوله وذلك لان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك
لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما
اخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد
الزماني او بحسب العدة في القوة ثم فرضنا ان ذلك الجسم
المحرك يحرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة
واصغر منه في المقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ
المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر ولا شك ان طبيعة الجسم
الاعظم اقوى من طبيعة الجسم الاصغر فيكون تحريك الاصغر
اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض
وجب ان تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض
ان لا نهاية له فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول
فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه
هذا خلف فتبين مما ذكرنا ان القوى الجسمانية لا تقوى على حركات
قسرية غير متناهية

مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك
الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون
احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول
لما تبين ان القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر
اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع
ايضا فقدم لذلك ثلاث مقدمات اولها ما ذكر في هذا
الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك
ولا ممتنعا عنه بل كان تحركه لقوة حالة فيه كان كبيره وصغيره
اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول
التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم ممانعا عنه هذا خلف
مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها
ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم
تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة
اقول القوة المحركة اذا كانت حالة في الجسم
طبيعية له ولم يكن في الجسم الموضوع لتلك القوة معاوقة
اصلا وجب ان لا يختلف حال كبر ذلك الجسم وصغره في
قبول التحريك بل ان اختلف فانما يختلف بسبب القوة المحركة
لان الجسم كلما كان اكبر كانت القوة اقوى واوفر فالتفاوت
بين الصغير والكبير ان وقع فانما يقع بسبب الفاعل والقوة

ثانية المقدمات وهي ان

تنبيه القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة
في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت
القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها
من القوة مشبه تلك وزيادة اقول هذه مقدمة
ثالثة وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف
الاجسام فان القوة الموجودة في الجسم الاكبر اقوى واكثر
بالقياس الى الجسم الاصغر اذ في الكبير مثل القوة الموجودة
في الصغير مع زيادة وهذا واضح اشارة
ثم نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة تحرك ذلك
الجسم حركة طبيعية بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر
واقوى من قوة بعضه لو انفرد ولنفرض نقصانه في القدر
لا يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة
بل المتحركان بسبب عدم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان
حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه
وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها
على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا اقول
لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في بيان المقصود ولما كان
العلامة رحمه الله اعاد المقدمات المذكورة فنحن ايضا نذكرها
ونبين اولا ان الجسم لا يحرك جسما على سبيل القسر الى غير نهاية

فلنذكر بعد هذا الفصل امتناع ان يحرك الجسم حركة غير
متناهية عن قوة حالة في ذلك الجسم طبيعية ويلزم من امتناع
هذين القسمين استناد الحركة الغير المتناهية الى القوى الجسمانية
فنقول القوة الطبيعية الحالة في الجسم لا يجوز ان تحرك
محلها تحريكا غير متناه وذكر اولا المقدمات السابقة اولها
اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول
الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اطوع
والاخر اعصى وإلا لكان الكبر والصغر معاوقا وقد
فرضناه خاليا عن المعاوق هذا خلف ولان الجسم البسيط
طبيعته واحدة بجزؤه مساو لكله في الماهية وجميع اللوازم
فوجب استواؤهما في كل الاحكام لان المتساويين في
تمام الماهية يجب استواؤهما في كل الاحكام وثانيها
ان القوة الطبيعية الحالة في الجسم اذا حركت محلها كان
تحريكها لكل محلها كتحريكها لبعض محلها لانه لا معاوق في
الموضعين اصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسري
فان هناك وجب المعاوق في المتحرك ويكون المعاوق
في بعضه اقل مما في كله فلا جرم كان تحريك الجزء اسهل
من تحريك الكل بل التفاوت يظهر هاهنا بسبب الفاعل
لان القوة السارية في بعض الجسم بعض القوة السارية في كله

ولا شك ان كل القوة اقوى من بعضها فالحاصل ان في الحركات
الطبيعية التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفي
القسريات لاختلاف حال القابل وثالثها ان الجسم الاكبر
اذا كان مساويا في الطبيعة للاصغر حتى لو فصل من الاكبر
مثل الاصغر لكانا متساويين في الماهية كانت القوة التي
تكون في الجسم الاكبر اكثر مما في الاصغر اذ في الاكبر مثل ما
في الاصغر وزيادة حفظت هذه المقدمات مع زيادة بسط
فنقول الدليل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك
محلها الى غير النهاية ان قوة كل الجسم اقوى لا محالة من
قوة بعضه فاذا اخذت كل تلك القوة وبعضها في تحريك الجسم
من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة له اقل من تحريك
كل القوة له فيكون تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات
كل القوة متناسبة لتحريكات بعض القوة والذي له الى
المتناهي نسبة مخصوصة كان متناهيا فاذن تحريكات
كل القوة ايضا متناهية وهو المطلوب **تذنيب**
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي
مفارقة عقلية **اقول** لما تمت المقدمات
وتمت الحجة ثبت ان القوة المحركة للسماء لا يكون
جسمانية بل يكون مفارقة عقلية لان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها حركة غير متناهية

وهم وتنبيه ولعلك تقول فلعل السماء يحرك عن مفارق
وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا
عقليا مفارقا بل قوة جسمانية تحولك ان هذا الذي تثبته محركا
اول ويكون ان يكون الملاصق المحرك قوة جسمانية هـ هـ
اقول قد تبين في الفصل العاشر ان محرك السماء
ليس هو العقل بل هو قوة نفسانية وههنا حكم بانه مفارق عقلي
هـ هـ هـ هـ هـ هـ هـ هـ
هـ هـ هـ هـ هـ هـ هـ هـ
هـ هـ هـ هـ هـ هـ هـ هـ
هـ هـ هـ هـ هـ ومنها ناقض وجوابه ظاهر
وهو انه لو بان المحرك للسماء قوة واحدة جعلها مرة جسمانية
ومرة عقلية تناقض هـ اما اذا كانت القوة متعددة واحدة منها
هو المحرك الاول وهي القوة العقلية المفارقة واخرى هي المحركة
الملاصقة المنطبعة فلا يلزم التناقض وذلك لان قولنا العقل
المستقل الخاص لا يعنيها فهو بارادته تشبه الغاية معناه
انه لا يباشر التحريك ولا يكون مستقلا بالتحريك واما انه لا يكون
معشوقا فياضا للقوى فلا ولذلك قولنا الراي الكلي لا ينبعث
منه شيء مخصوص ليس معناه ان الارادة الكلية لا مدخل لها
اصلا في التحريك بل معناه انه لا بد من انضمام راي جزئي اليه

هـ هـ ومنع ان يكون المحرك الاول قوة جسمانية وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون حينئذ المحرك لا دائم
التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع اعلم انه يجوز هـ هـ
ان يكون محرك غير متناه التحريك يحرك شيئا اخر ثم يصير
عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه
لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول
وينفعل واعلم ان قبول الانفعال لا من الغير المتناهية غير
الثاني المغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة
غير التاثير على سبيل المبداية وانما المنع في الاصباح احد هذه
المثلثة فقط اقول هذا الفصل يشتمل
على ايراد سؤال على الجواب الذي ذكره وهو ان الملاصق
المحرك قوة جسمانية فيجب ان يكون متناهي فعلها فاجاب عنه
بان تاثير القوة في الفعل على قسمين احدهما على سبيل
المبداية والاستقلال والثاني ان يكون على سبيل الوساطة
لا يكون له قوة التاثير في نفسه بالاستقلال بل لا
يزال يستعد للانفعال وقبول التاثير من مبدا اخر
فيحصل هناك بالنظر الى التاثير والتاثير ثلث مراتب
احدها ما يؤثر بقوة استقلالية وثانيها ما يقبل
التاثير للانفعال من الغير وثالثها ما يؤثر عن غيره

ويوثر في العين ونحن سنعيد في الاجسام دوام احد هذه
الاقسام وهو ان يكون الجسم موثرا على سبيل الاستقلال
بقوة ثابتة له غير متناهية التاثير واما القسمان الاخران
فقد يجوز وعلى هذا يندفع الاشكال **اشارة**
فالمبدا المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات
نفسانية للنفوس السماوية على هيئات نفسانية شوقية يفيض
منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث
ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل
على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا
اقول معنى هذا الفصل ظاهر عند من يتصور
الفصول السالفة لانا بينا ان العقل يحرك على سبيل الغاية
بواسطة النفس الجسمانية كما يتبين من المثال من انفعال الخيال
عن النفس الناطقة في تحريك بدننا ومن ظن ان ههنا
نفسا مفارقة بالحركات ليس بسديد وليس لي امام الافاضل مستعملة
ولا للشيخ الرئيس يقول بها انما هو توهم خطا فالحاصل
ان المحرك الحقيقي انما هو العقل على سبيل الغاية والنفس
الجسمانية التي هي مثل الخيال يتعقل ويحرك على سبيل المباشرة والله اعلم
استشهاد صاحب المناهج قد شهد بان محرك
كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة

وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا
ان المحركات بعد الاول قد تحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب
انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يخطر لهم ان التصور العقلي
غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يحرك بذاته او
يحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانا تحققت لم استجز
ان اقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز
وذلك لان الحركة بالعرض هو ان يكون للشيء صار له وضع وموضع
بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي
هو منطبع فيه **اقول** قد سبق الكلام في
ان لكل فلك معشوقا خاصا بحسب تخلف احوال الحركات
لان المتشبه به مخالف ولانها تدور تشبها بالواحد الحق
وثبت ان كل محرك علوي يتشبه بالخير الاقصى بذاته لا بامر
زائد على ذاته وتشبهه بالخير الاقصى بذاته هو بعينه ارادته
وتشوقه وعشقه واذا كان تشبهه بالخير الاقصى وعشقه
وتشوقه واحدا بالذات يلزم ان يكون المتشبه به مرادا
ومعشوقا بالذات فيكون الحركة مرادة بالقصد الثاني وبالعرض
فيكون الحركة ارادية بهذا المعنى لانه عالم بذاته الذي
هو نفس تشبهه بالخير الاقصى وعالم ايضا بان الحركة امر
لازم عن تشبهه بالخير الاقصى اذا عرفت هذا نقول

قول الامام الباحثين بان محرك كل كرة يحرك تحريكا عن مشابهة
القوة صحيح لانا بينا قبل هذا الفصل ان المحرك الحقيقي
هو العقل وانه لا يكون بقوة جسمانية تحريكا عن تشابهه يعني
على الاستقلال وما فهموا منه ان المحركات بعد الاول
تتحرك بالعرض ايضا صحيح لان المحرك الاول هو العقل
وكما نعلم من النفوس الجسمانية ولا شك بانها متحركة بالعرض
لانها حالة فيها واما من ورد عليهم بانهم جعلوا لها تصورات
عقلية ولم يخصصهم بان المتصور للعقلي عن ممكن لجسم ولا لقوة
جسم فهو عندي ممكن لما يحرك بالعرض او لما يحرك بذاته اي
بسبب تحرك بذاته فنحن نفصل الآن القول ونقرر ما هو الحق فيه
فنقول نستفسر بقوله لها تصورات عقلية ان ارادوا لان
لها تصورات عقلية للمعقول فلا شك فيه وان ارادوا بالتصور
العقلي للنفس الجسمانية فليس ايضا ببعيد لانه قال
هيئة شبيه بالحالات لا عقلية صرفة يعني لا يكون تعقلات
محضة كما للمجردات لكن يكون اصفى من تخيلات التي لنا
وذلك لصفاء مادتها وانفعالها عن الجوهر المفارق العقلي
وهنا قال بعض [illegible] مستقلا تلك القوة الجسمانية ومعنى
قولهم ان المحركات بعد الاول تتحرك بالعرض فهو حق قلنا
ذلك لان الحال في الشيء يحرك بحركة محله فيكون متحركا بالعرض

لان محركاتها العقلية للسماويات هي نفوسها المنطبعة في اجسامها
فلزمهم القول بتحركها بالعرض وان فهم القديم من قول ارسطو
ان المحركات بعد العقل لها تصورات عقلية اي يكون من جملة
ما هو عقل وعاقل ومعقول فهو عندي صحيح ولا ادري للشيخ ان
يتعجب منهم [illegible] لان قول صاحب المشائين ان محرك
كل كرة يحركها تحريكا عن مشابهة وانه عند مشابهة بالقوة وانه
لا يكون بقوة جسمانية كل ذلك يمكن حمله على العقل والنفس
الجسمانية تحسين قول اصحابه ان المحركات بعد الاول فهي تتحرك
بالعرض ليس فيه مخالفة ولا دليل على غفلتهم عن مراده الا
اذا عنوا من العقل تعقلا صرفا عقليا والا فلم يرد ما ذا
[illegible] الشيخ والظاهر انه لا يكون غير ما قلنا وان ارادوا
بالمحرك غير العقل الصرف المحرك بالعناية [illegible] القوة الجسمانية
بل امر اخر من المفارقات المجردات كالنفس الناطقة التي
قال بعضهم ولكن لا يجوز ان يكون مستعملة بالحركات لما بينا قبل
ولما ثبت ان الحركات السماوية تتعلق بارادة كلية وارادة
جزئية ونعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة يجب ان يكون
ذاتا عقلية مفارقة ووجه دلالته على ما ثبت ان الحركة السماوية
دائمة وخصوصا الحافظة للزمان وعقلية متعلقة بارادة كلية
والارادة الكلية لا محالة منبعثة عن صورة كلية والصورة الكلية

يجب ان يكون مبدأها القابل ومبدأها الفاعل لكل واحد منها
ذاتا عقلية مفارقة لما سبق بيان جميع ذلك فيجب ان يكون
لكل فلك ذاتا عقلية مفارقة هي مبدأ فاعلي لارادته الكلية
وللصور الكلية التي تنبعث عنها ارادته الكلية فان كان يعني
النفس المجردة هذه فيكون لكل فلك نفس مجردة عن مادة عندهم
بهذا المعنى لا انها تكون نفسا محركة للفلك طلبا للاستكمال بل
يكون كل كمالاته حاضرة حقيقته ليست جزئية ولا ظنية
ولا تخيلية وارادته تكون مجانسة للارادة التي خصوصها
باسم العناية لا كالارادات الحيوانية الارضية التي اشرف
اقسامها الارادة الانسانية وبطل بما قلنا انه لا يجوز
ان يقال ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض فان
الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشيء او موضعه بسبب
تبدل وضع محله او موضعه واذا لم يكن للنفس الناطقة
حال في الجسم اصلا استحال ذلك وبطل الفاظ الكتاب
على ما بينا ظاهرا **اشارة** الاول ليس فيه
حيثيات لوحدانيته فلهذا كما علمت ان لا يكون مبدأ الا
لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب
من هيولى وصورة فيصح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده
عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيات لنصح ان يكون عنه اثنان

معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى
بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة
لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكونان معا علما لا ينقسم بغير
وسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فتصحح لك وجود
عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في
سلسلتها او في حيزها العقلي **اقول**
هذا هو المسلك الثالث في اثبات العقول وهو يشتمل على
فصل واحد واعلم ان المسلك الاول المستدل بها في
الحركات السماوية والثاني بدوام الحركات السماوية وفي هذا المسلك
استدل بوجود الجسم مطلقا وكونه مركبا من الهيولى والصورة
على وجود العقل وحاصله ان الموجود الصادر عن الاول
هو العقل وقد مر في النمط الخامس ان الاول واحد في
ذاته وحقيقته منزه عن التركيب ولا يوجد في نوعه غيره
وليس له اجزاء فيكون واحدا احدا اذا ثبت هذا فنقول
لا يجوز ان يكون المعلول الاول جسما لانه لا يخلو من تركيب
بوجه والمبدأ الاول تعالى عن انحاء التركيب فلا يصير علة اخرى في ذاته
غير المبدأ الاول وغير الجسم لان الجسم لا يجوز ان يكون علة
للجسم كما سيأتي امتناعه ونبين ايضا ان احد جزئي الجسم وهو
الهيولى والصورة لا يجوز ان يكون علة للاخرى ولا واسطة احدهما

فلا بد من ان يكون علة لهما معاً فالبسيط من جميع الوجوه لا يصلح
ان يكون علة الجسم اصلا لما بينت في النمط الرابع انه لا يجوز ان
يصدر عن الواحد من جميع الوجوه اثنان معاً فثبت ان المعلول الاول
عقل غير جسم وهو نتيجة ما ذكره قوله ولعلك قد صح لك وجود
عدة عقول متباينة معناه وجود عدة عقول متباينة الذوات
وهي التي مبادي لحركات الافلاك فاجمل القول ثم قال ان هذا
المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك
او في حيزها العقلي وان كان القسم الاول ليس يعتبر ان سلسلة
العقول الاعلين غير ما هو علة للحركات **تنبيه**
يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها
كثيرة العدد ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها فلكا
محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط
بالارض مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة
على نفسه لا تميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب
منتقل حول الارض بسبب الافلاك التي مركوزة فيها لا بان تخرق
لها اجرام الافلاك ولك في ذلك بصيرة اذا تاملت حال
القمر في حركته المضاعفة ولوجهه وحال عطارد في اوجه وانه
لو كان في الافلاك خرق يوجبه جريان الكوكب او جريان فلك
تدوير لم افرض ذلك كذلك ولعلمنا انما ذلك في تسبب الحركة

الشوقية المتشبهة على قياس واحد وتعلم انه لا يجوز ان يقال ما ربما
يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه وتعلم انها لم
تختلف لاوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست
من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب
القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فبقي لك ان تنظر
هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها
لكل اجرامها المفارقة ومن ههنا نتوقع منا بيان ذلك كله لك
اقول في هذا الفصل يستدل من اجرام الافلاك
على وجود العقول وقد بينا ان في المسلك الاول استدل بالحركات
المختلفة للافلاك على وجود العقول وفي الثاني بدوام حركاتها
على وجود العقول وفي الثالث بنفس وجود مطلق الجسم على
وجود مطلق العقل وفي هذا المسلك يستدل بوجود الاجسام
الفلكية وكونها مختلفة الحقائق على وجود العقول وفي آخر
الفصل يرغب على تعرف عللها الفاعلية ووعد بيان ذلك اما
المطلوب الاول فالتطرق له من العلوم الرياضية وقد ذكروا ههنا
طرفا على سبيل الاجمال قالوا الاجرام العالية ينقسم الى الكواكب
والى الافلاك والكواكب تنقسم الى سيارات والى ثوابت وقد
رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا واما الافلاك فقد
عرف حركات الكواكب المشاهدة بالرصد وقد اختلف اهل العلم

في عددها ان قسموها الكلية نظرا منها حركة واحدة اما
بسيطة او مركبة والجزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا
ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي
محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واعلاها
وهو المحيط بالكل فلك الثوابت وان كان كون الثوابت
على افلاك كثيرة ممكنا وهو فلك البروج وسبعة للسيارات
السبعة والمتاخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل
بالحركة اليومية وجعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة بعضها اختلاف حركات ذلك الكوكب
طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وقربا بعدا من
الارض وقد اختلفوا في بعض احوالها والبين في ذكرها بين والمعلم
الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين مما فوقه والمتاخرون
التابعون لرصد بطلميوس اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا
بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه
ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على ساير
افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهره يحيط بفلك
اخر له يسمى المايل وهو الذي يشتمل على ساير افلاكه
وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن
الممثل او المايل ويماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين

كثيرة يعلم بعضها منها

يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب حضيضا وفلكا اخر يسمى
بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس
محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة
واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين
اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان احدهما على الاخر
بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها
اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها
بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة
في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا اخر خارج المركز
ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما
اشتمال ساير الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل
المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل
لفلك التدوير اي هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب
السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين
العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز
الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير
يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك
ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة
ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا

٢

للتمثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين
المذكورتين فتنتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ
والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات
على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وتبقى الحركات العرضية
الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة ولبعد اخلافات الخمسة والقمر
والحركة المقتضية لتبعيض قطبي الفلكين العظيمين على ما
نظن ان يثبت وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة الى اثبات لتناقض صح
اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء المهندسين
الى العوارض للافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق
لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها
على ما سبق ذكره فهذا هو القول في عدد اجرام الافلاك
قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان
فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا
غير محيط مثل التدويرات التي تقوله خلك كوكبا فيه هو المطلوب
الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك
ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا
في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب
قوم الى ان كل كوكب منها ينزل عن افلاكه منزلة حيوان

واحد ذو نفس واحدة تتعلق اولا بالكوكب اولا تتعلقها وبافلاكه
بواسطة الكوكب كما تتعلق نفوس الحيوان اولا بقلبه ثم باعضائه
الباقية فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب وذهب الباقون
الى ان كل فلك ذو نفس محركة وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا
للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها والحكم القطعي فيه
مشكل فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك
والكواكب جميعا والشيخ قال ان لكل جسم منها فلكا كان
او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك
في ذلك عن الكوكب ثم ان الشيخ ابطل الحكم المذهوب اليه
عند البعض وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك
الحيتان في المياه وذلك بشيئين احدهما البرهان وهو
الخرق والالتيام بقوله لا بان تخرق لها اجرام الافلاك
والثاني الرصد والاعتبار فانهما يدلان على موافاة
مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند
كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين
وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك موافاة مركز
تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند
كونه في [illegible] في اول العقرب والثاني عند كونه
في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد

عن الارض في اوجه النوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان
وموافاته حقيقته مرتين ايضا على التساوي وهو كونه في اول
برجي السرطان والجدي فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير
حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده
لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره
يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء
من ثلثماية وستين جزءا ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك (من المحيط)
بحركة وحركة المميل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا
وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما
فيما صار الاختلاف الخمسين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه
الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الاولى قد اقتضى
ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل
فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين
صار الاوج مما يلي جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر
على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها
قريبا من جزء الى الجهة التي تلي المركز منه ايضا فكانت
الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين
متساويين من كل واحد منهما اثني عشر جزءا وكسرا ومجموعهما

هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد
المركز عن الشمس سمي البعد بالمضاعف وسميت حركة الحامل
بذلك التقدير بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى
اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور بعد الاوج عنها من
الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور
وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز
عن القمر نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه
في استقبال الشمس وكذلك في الربع الاخر فاذن المركز يوافي
الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما
عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل
واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المتشابهة دائما الى
اول المغرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك
وكان التقدير الاولى مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين
معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير
بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكثر قصاصا
مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير
متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار

بُعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل
من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل
ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في
الاوجين معًا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين
متساوي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة
الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد ربما اول
السرطان والحوت كانهما على التسلث من الاوج الابعد وعلى
التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما
اي وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك
مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك
قوله ونعلم انها كلها في تسبب الحركة الشوقية التشبهية
على قياس واحد ونعلم انها لا يجوز ان يقال ما ربما يقال
ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه اقول
هذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول
فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة
كما مر قوله ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها
ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي
طبايع شتى وان جميعها لكونها بحسب القياس الى الطبايع

العنصرية طبيعة خامسة اقول هذا هو المطلوب الرابع وهو
معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها لاختلاف الاوضاع
والالوان والحركات فاذن مختلفة بالانواع وكل نوع منها
لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها
في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاين
وذلك المعنى طبيعة عامة وتسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية
طبيعة خامسة قوله فبقي لك الى اخر الفصل
معناه البحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اهي
اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك
هداية اذا فرضنا جسمًا يصدر عنه فعل فانما يصدر
عنه اذا صار بشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي
علة لجسم فلكي بكونه لكان اذا اعتبر حال المعلول مع
وجود العلة وجدنا له الامكان واما الوجود والوجوب
بعد وجود العلة ووجوبها لكن وجود المحوي وعدم الخلا
في الحاوي معًا فاذا اعتبرنا بحسب الحاوي العلة كان معه
للمحوي امكان لان شخص العلة متقدم في الوجود والوجوب
على شخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبًا
مع وجوده او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان الخلا المحوي واجبا مع وجوبه وفرضنا انه يكون ممكنا

مع وجوبه. وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة
فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته
وليس شيء من السماوات علة لما عنه وللمحوى فيه واما ان
يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوى
فغير مذهوب اليه بوهم ولا هو ممكن **اقول** هذا
هو الفصل الثاني من المسلك الرابع وقد بين في الفصل الاول
وجود الافلاك الحادثة حتى امكنه بعد ذلك الاستدلال
بوجودها على وجود العقول والمبادي المتعددة والحجة فيه
قياس استثنائي من متصلة واستثنا نقيض التالي لينتج
نقيض المقدم فيقول لو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي
يحويه لزم امكان الخلا لذاته والخلا ممتنع لذاته فيمتنع ان
يكون الجسم الحاوي علة للمحوى بيان الشرطية هو ان الحاوى
لو كان علة للمحوى لتشخص ووجب قبل تشخص المحوى ووجوده
هذا معنى قوله اذا فرضنا جسما تصدر عنه فعل فانما تصدر
عنه اذا صار بتشخصه ذلك الشخص المعين وذلك لان وجود
العلة وتشخصه متقدم على وجود المعلول وتشخصه وكان هذا
القول بديهي فاذا اعتبرت هذا وجدت مع وجود الحاوى
وتشخصه للمحوى امكان لان وجوده ووجوبه متاخر عن
وجود الحاوى لوجوب تاخر وجود المعلول عن وجود العلة

بيان ان الفصل الرابع

ثم وجود المحوى وعدم الخلا فيهما معا في الوجوب لا يتقدم
وجوب احدهما على وجوب الاخر لان الخلا لما كان ممتنعا
لذاته كان عدمه واجبا لذاته والملأ المحوى ان لم يكن
هو نفس عدم الخلا فلا اقل من ان لا يتقدم وجوب احدهما
على وجوب الاخر وذلك لانه لا يتصور ان يتقدم عدم الخلا
في الحاوى على وجود المحوى فعدم الخلا في الحاوى يكون ممكنا
مع امكان المحوى وقد علمت ان من لوازم كون الحاوى
علة للمحوى امكان وجود المحوى وامكان وجود المحوى
يستلزم امكان الخلا وحينئذ تثبت الشرطية وهو ان
الحاوى لو كان علة للمحوى لزم امكان الخلا لذاته لكن
الخلا ممتنع لذاته فيلزم امتناع المقدم وهو كون الحاوى
علة للمحوى فهذا برهان تام ونقول بعبارة اخرى مع استعمال
المقدمات المذكورة مفصلا وابتدا البرهان على هذا الوجه نقول
لو كان الحاوى علة للمحوى لكان متقدما عليه بالتشخص والوجود
والوجوب فيكون معه امكان تشخص المحوى وامكان وجوده
لما ثبت ان تشخص العلة متقدم على تشخص المعلول وان وجود
المعلول ممكن مع وجود العلة فنقول هذا لا يخلو اما ان
يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه اعني وجوب الحاوى العلة
او لا يكون وعلى التقديرين يلزم الخلف اما ان كان واجبا

مع وجوبه وعدم الخلا مع الملا المحوى وجوبا فكان المعلول
واجبا مع وجوب العلة هذا خلف وان لم يكن عدم الخلا واجبا
مع وجوبه كان ممكنا معه وكل ما كان ممكنا مع غيره كان ممكنا
في نفسه واجبا بغيره فعدم الخلا واجبا بغيره هذا خلف
فثبت ان الفلك الحاوي وهو العالي لا يكون علة لما يحته
وللمحوى فهو قوله واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف
واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم
ولا هو ممكن معناه ظاهر وذلك لان الجسم اذا لم يكن علة الجسم
ولا شك ان الحاوي اعظم واقوى ولا يجوز ان يكون علة للمحوى
فعكسه ايضا لا يجوز بل هو اشد امتناعا وايضا لجاز ان
يكون السافلات علة للعوالي وهذا بعيد عن العقل والحدس
وبطنوا لفاظ الكتاب مع ما قلنا ظاهر **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من
ان تقول يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد
او عن اثنين فلا محالة ان امكان الخلا مع وجود الحاوي
قد تعرض هنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي
وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوي
انما كان وجوده بحسب امكان المحوى اذا كان علة
سبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتجدد

بوجود سطح ولا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب
بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة يجب ان يسبق
تحدد سطحه الداخل وجود الملا الذي تحته لانه ليس هاهنا
سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما
ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوى
وجبا معا عن شيئين **اقول** هذا سوال اورده
وهو ان نقول لم قلت ان امكان الخلا غير واقع بل هو
لازم الوقوع عندك ايضا وذلك لانك جعلت للحاوي
وجودا عن علة قبل وجود المحوى مثلا الحاوي صدر عن عقل
وحين صدور الحاوي لم يكن المحوى صادرا عن علته فلزم
تاخر المحوى عن الحاوي فيكون الحاوي مع علة المحوى الذي
هو عقل اخر فيكون المحوى ممكنا مع وجوب العقل الثاني
فيكون ممكنا مع الحاوي وحينئذ يلزم امكان الخلا مع وجوب
الحاوي فلا يكون ممتنعا لذاته هذا هو تقرير السوال
والجواب عنه ان الحاوي لما لم يكن علة للمحوى لم يجب
ان يكون المحوى ممكنا مع وجوب الحاوي فلا يلزم امكان
الخلا مع وجوب الحاوي وانما لزم حيث جعلنا الحاوي علة
لوجود المحوى وكان يلزم تقدم وجود الحاوي وتشخصه
وتحدد سطحه ويلزم من امكان المحوى امكان عدم الخلا

واما اذا جعلنا علة وجود المحوى ما مع الحاوى لا نفس الحاوى
لا يلزم تقدم تشخص الحاوى وتحدد سطحه على وجود المحوى
حتى يلزم مع امكانه امكان عدم الخلا لكن ما مع العلة
ليس يجب ان يكون علة ولكن ما مع المعلول يجب ان يكون
معلولا والتقدم بالعلية لا يكون الا للعلة ولا يجب
لغير العلة ولكن التقدم الزماني يكون للمتقدم ولكل ما معه
بالزمان وكلامنا هنا انما هو في التقدم لا بالزمان بل بالعلية
فهذا هو جواب سوال الاول **وهم وتنبيه** اولعلك
تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه
يوجد عن عقل جسم ما واخر عقل جسم يوجد عنه هذا
الاخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب العقل الجسم
الاخر بالذات ولكن المحوى معلول لعقل الجسم الاخر
فانه اذا اعتبر له معية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون
حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب
الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى
انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علته وذلك
القياس لا يعرض امكان الخلا بوجه انما يعرضه تحدد
الحاوى في باطنه ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى
والسر كل ما هو بعد ما مع فهو بعد لان القبلية والبعدية

اذا كانا بحسب العلية والمعلولية يجب لم يكن علية ولا معلولية
لم يجب قبليته ولا بعديته ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة
علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان
اقول ماخذ السوال في الفصلين واحد
لان في السوال الاول اثبت تقدم الحاوى على المحوى لكون
الحاوى مع المتقدم وان كان علتاهما غير جسم فالحاوى ان
كان وجوبه بعد وجوب علته ووجوب المحوى ايضا بعد
وجوب علته لكن وجوب وجود الحاوى عن علته قبل وجوب
وجود المحوى عن علته قبلية بالذات فلان وجوب وجود
الحاوى عن علته مع وجوب وجود علة المحوى وفي حال هذه
المعية المحوى ممكن الوجود لكون المعلول مع علته ممكن
الوجود فيكون المحوى مع وجوب الحاوى ممكن الوجود
ويلزم امكان الخلا مع وجوب الحاوى وهو محال
قال الشيخ فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند
التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب
قياسه الى الاخر الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض
امكان الخلا بوجه بل انما يعرضه تحدد الحاوى في باطنه
ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى وحاصل كلامه ان
هذا السوال بعينه هو الاول وجوابه جوابه بل نقول

هب ان المحوى ممكن بالقياس الى ما هو علته من العقل فلم لا
يكون ممكنا بالقياس الى ما هو مع العلة حتى يلزم امكان الخلا
فان امكان الخلا انما يلزم من وجوب تجدد سطح لا يجب معه
ما يملاه وذلك انما يكون اذا فرض امكان المحوى مع وجوب
الحاوى واما اذا فرض امكان المحوى مع غير الجسم فغير لازم
وليس يلزم من تقدم غير الجسم على المحوى الذى هو معلوله تقدم
ما معه وهو الحاوى ضرورة ان هذا التقدم لا يكون الا للعلة
فالبس بعلة لا يكون له هذا التقدم فلا يعرض امكان الخلا
قوله وليس كل ما هو بعد مع ما هو بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانا بحسب العلية والمعلولية بحيث لم يكن علية ومعلولية
لم يجب بعديه ولا قبليه ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب
ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان معناه
انه جواب عن قولنا في تقرير السؤال ان وجوب الحاوى مع
وجوب علة المحوى المتقدم على وجوب المحوى فيكون متقدما
على وجوب المحوى لان ما مع قبل قبل وما مع بعد بعد
فقال هذا مسلم في الزمان فان كل ما مع الشى في الزمان فهو
قبل ما بعده وبعد ما قبله واما بحسب العلية والمعلولية
فغير لازم لان المعنى من تقدم العلة على المعلول تقدم مخصوص
بالعلية والمعلولية ومثل هذا التقدم والقبلية لا يتحقق

حيث لا يكون علية ومعلولية فان الشى الذى هو مع العلة
لا يلزم ان يكون علة وكذلك لا يلزم ان يكون ما مع القبل
بالعلية قبلا والشيخ كرر هذا السؤال والجواب لدفع وهم
من نظن انه لو غير هذا السؤال اندفع هذا الجواب وبين
ان هذا هو الطلب الاول وجوابه بعينه هو الجواب الاول
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى
جميعا بحسب اعتبار نفسهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما
عن واجبي الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين
لم يكن هناك تحدد لشى ولا امكان ان لم يملا كان خلا
انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد فليلزم مع تحدده
ان يكون الحد محيطا بملا او غير محيط به فيكون خلا
اقول هذا سؤال على وجه لغز وهو ان
كل واحد من الحاوى والمحوى ممكن فكان خلو مكانيهما
ممكنا بالامكان الخاص وجوابه ان اعتبار امكانهما
لا يقتضى امكان الخلا لان الخلا والملا انما يكون
من ما يحدده السطح الباطن من الحاوى ويتحدد بذلك
مكان فان لم يكن ما يملاه كان خلا والا كان ملا
وقبل ذلك فلا خلا ولا ملا اشارة وهذا العود
واحد نسب التقدم الى صورة الحاوى او نفسه التي هي كصورته

او الى جملته **اقول** لما بين ان الحاوى لا يجوز
ان يكون علة للمحوى اراد ان يختم القول في بانه لا يجوز
ان يكون صورته ايضا علة او نفسه التى كصورته يعنى به
النفس الجسمانية التى له القايمة به ولا الى جملته وهو انه
لو كانت الصورة الجسمية علة لشئ لا بد وان يتخصص وتخصصها
انما يكون بالهيولى فاذا قارنت الهيولى صارت جسما
وحينئذ يكون العلة هو الحاوى وقد ابطل ذلك وكذلك
نفسه التى كصورته اعنى كونها جسمانية لان وجودها يتوقف
على وجود جسم الحاوى ويلزم المحال المذكور وهو امكان
عدم الاعلى وهذا كله ظاهر بقى هنا دقيقة وهو ان
الشيخ لو كان قايلا بنفوس ناطقة للافلاك لم لا يعترض
هنا بانها لم لا يجوز ان يكون علة لوجود الحاوى الى اخره
فهذا ايضا يدل على ان الشيخ لم يعتقد ولم يقبل بنفوس
ناطقة للافلاك واما ما ذكر من انه عدل عن راى
عظم الفلاسفة فغير صحيح لانه بين في مواضع مختلفة
على انه ليس للاثنات افتقار الى شئ خارج عن ذواتها
وقد نقلنا عنه قبل هذا ومن جملة ذلك قال وانت
تعلم ان المراد الكلى ليس مما يجدد ويتصرم وقال ايضا
والامور الالهية لا يجوز ان يقال بشئ لها مفقود ثم وجد

وحصل ولا يمكن ان يقال هنا لا يجوز ان يكون للنفس الناطقة
وجود قبل وجود الحاوى كما للنفوس الجسمانية لانها قايمة به
لا سيما وانه قال في النمط الثالث بان النفس هى المكونة
للبدن والجامعة لاسطقساته واجزايه والحافظة لمزاجه
وجعلوها علة للالتيام وهذا تصريح بان النفس علة للبدن
وفي النمط السابع ايضا بين ان النفس غنى بجوهرها في
افعالها وتعقلاتها الى الالات وال البدن وهذا العقد
يكفي في ابطال ظن من قال ان الشيخ كما لف المعلم الاول
وقال بالنفس الناطقة للافلاك المستعملة بحركاتها
فهذا ما يتعلق بهذا الموضع **تذنيب** قد استبان انه
ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضا اذا
فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور
القايمة بالاجسام والتى هى كمالية لها انما تصدر عنها افعالها
بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما
ليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجدهما اولا فيوجد
بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات
الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون معدة للاجسام لان
لصور ما يتجدد عليها واعراض **اقول**
هذا تلخيص ما ذكره من الحجج والبراهين وحصوله النتيجة منها

وهو ان شيئا من الاجسام ولا اجزائها كالصورة والهيولى
والنفوس المتعلقة بها لا تصلح ان تكون علة موجدة لشيء
من الاجسام والحجة في ذلك قياس اقتراني من الشكل الاول
هكذا كل ما يوجد الجسم فهو موجد لاجزائه من الهيولى والصورة
ولا شيء من الجسم واجزائه والنفس التي هي صورة كمالية للجسم
مما يوجد اجزاء الجسم فلا شيء من الجسم واجزائه والنفس
المتعلقة به علة موجدة للجسم اما بيان الصغرى فلان
كل ما يوجد شيئا لا بد وان يكون موجدا لاجزائه لان
الاجزاء كلها لو صدرت من شيء اخر فذلك الشيء هو الموجد
للشيء وان صدر بعض الاجزاء من موجد اخر وبعضه
عن هذا فيكون الموجد مركبا من الشيئين فهذا الذي
فرضنا لا يكون موجدا مستقلا فثبت ان كل ما يوجد شيئا موجدا
لا بد وان يكون موجدا لاجزائه اجمع هذا هو الصغرى
واما بيان الكبرى وذلك لان فعل الجسم مقصور على ما له
فيه وضع فانه لا فعل للجسم في الشيء الذي لا وضع له
معه اصلا وكذلك النفس الكمالية اذ لا فعل لها
الا بالجسم الذي هو آلة لها وهذا هو الكبرى وحينئذ
تم القياس المذكور واذا ثبت هذا لزم ان لا يكون
شيء من الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام

وقد ثبت ان المبدأ الاول لوحدانيته لا يمكن ان يكون
علة قريبة للجسم فيجب ضرورة اسنادها الى غير المبدأ الاول
والى غير الجسم وغير اجزاء الجسم وغير النفس المتعلقة بالجسم
وذلك هو العقل المجرد ولو كان هنا غير النفس الجسمانية
نفسا اخرى ناطقة مستكملة بالاجرام الفلكية لم يتم هذا البرهان
ولم يثبت العقل فهذا ايضا يدل على ان الشيخ ما خالف
المعلم الاول ولا يقول بنفس ناطقة للافلاك كما ظن
بعض الحكماء الناظرين رجعنا الى تطبيق الفاظ الكتاب
قوله وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام
انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي
كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها
هذا اشارة الى اسقاط الهيولى عن درجة الاعتبار في
الفعل بقي الصورة الجسمانية والنفس التي هي كصورته انما تصدر
عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها وهذا اشارة الى
ما ذكرنا ان الصور الجسمانية والنفوس المتعلقة بالاجسام
لا تصدر عنها افعالها الا بتوسط وضع الجسم ثم قال
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة
فهو اشارة الى ان الهيولى والصورة امران معقولان
وكل ذلك مما يثبت الكبرى قوله حتى يوجدهما فيوجد

بهما الجسم فهو اشارة الى معنى الصغرى وهو ان شرط ايجاد الجسم ايجاد اجزائه من الهيولى والصورة قوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها تفريع بالسببية لان لبعض الاجسام له مدخل في تركيب بعض الاجسام واعراضها لان للاجسام السماوية وحركاتها مدخلا واعانة باعداد الهيولى في قبول الصور فذلك يكون تارة بواسطة المماسة كالذي يسخن لمجاورة النار او بالمسامتة والمناسبات الحاصلة كما في تاثيرات الكواكب وهذا هو اخر الكلام في اثبات العقول بالمسالك الاربع المذكورة **هداية وتحصيل**

فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدا لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدا للجسم الا بتوسط فصح اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك

ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات **اقول** يريد ان يذكر ههنا ترتيب الوجود من العقول والاجرام السماوية واعلم انه لما فرغ عن المسالك الاربع بالكلية واعطا البراهين شرع في بيان صدور الكثرة عن الواحد الحق ومعلوم ان المعلول الاول واحد قوله فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة اشارة الى ما ثبت في المسلك الاول من عدد العقول قوله وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا اخر في جنس ولا نوع اشارة الى ما ثبت في النمط الرابع قوله فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة يعني من العقول قوله وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية اشارة الى ما ثبت في المسلك الرابع ان الجسم لا يكون علة لجسم اخر فيكون من العقول قوله وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدا لاثنين معا الا بتوسط احدهما اشارة الى ما ثبت في النمط الخامس وفي المسلك الثالث من هذا النمط قوله فصح اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا عقليا من هذه الجواهر العقلية واحدا لما ثبت انه لا يصدر عنه الا الواحد ثم يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد

واما السماويات فتكون بتوسط العقليات ضرورة ان الجسم
لا يصدر عن الاول الا بتوسط غير الجسم **زيادة تحصيل**
وليس يجوز ان يترتب العقليات بتوسطها ويلزم الجسم السماوي
عن اخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي
بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية تبتدئ
في الوجود مع استمرارها في الجواهر العقلية من حيث لم يقع
وجودها بازائه استفادة الوجود مع نزول السماويات
اقول هذا تفصيل اخر على ما تبين قبل ذلك
وهو وجه استمرار العقول المرتبة ولتقدمه على هذا المذهب
مقدمة وهو ان في العقل الاول ممكن بذاته وقابل بذاته
وجهه لمكانه من جهة قابليته والا لزم التركيب في الاول وهو محال
ولما كان الصادر الاول قريبا بالمبدأ الاول والمبدأ الاول
هو الفعل المطلق من غير قبول فالصادر الاول يكون جهة
امكانه وقبوله اضعف من جهة امكان وقبول جميع الممكنات
والفاعلية يكون اقوى من جميع الممكنات فلا يقبل من الاول
الا هيئة واحدة ويثبت ان الجواهر العقلية محلولة ومتوسطة
بين المبدأ الاول والاجرام السماوية وليست في مرتبة واحدة
واما ان يقال ان الجواهر العقلية تترتب في الوجود حتى
يستوفي عددها ثم تصدر عن اخرها الاجرام السماوية

والعالم العنصري وهذا باطل وذلك لوجهين احدهما ان
البرهان دل على ان لكل جرم سماوي مبدأ عقليا والثاني انه
لو كان كذلك لكان الجرم السماوي صادرا عن جرم سماوي
وقد بينا امتناعه فيتعين ان يكون الاجرام السماوية تبتدئ
في الوجود مع استمرارها في الجواهر العقلية ولكن التحقيق هو ان
في سلسلة العقول سلسلة لتبيعها للاجرام السماوية والعنصرية
ومن ههنا ما قالوا به صاحب الاشراق والكاملين ان العقول
كثيرة والذي اثبتوا ههنا انما هو بحسب الكرات وهذا القدر
يكفي ههنا وسيأتي زيادة تفصيل **زيادة تحصيل**
فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر
عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاشياء انما يلزم اثنان
من واحد من حيثيتين وله حيثيتي اختلاف هناك الا
ما كان لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول
واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون
بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وعاقله عنه مبدأ
لشيء وبما له عن ذاته مبدأ لشيء اخر ولانه معلول فلا
مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات وكيف لا وله
ماهية امكانية ووجود من غيره واجب به فيجب ان يكون
الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه

إما له سببًا للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل
للأول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ
لجوهر جسماني ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضا إلى
أمرين بهما يصير سببًا وما له جهتين **اقول** نصه
اعلم ان المشهور هو ان العقل الأول بما له من الأول
يصدر عنه عقل وبما له في ذاته وهو الامكان يصدر عنه فلك
ونفس وكذلك العقل الثاني والثالث الى العاشر فلا يخفى
على ارباب التحصيل ان غرضهم منه امكان صدور الكثرة عن كل
عقل مع بساطته لانه لو كان قصدهم به ذلك لما استقام
منهم ان يقولوا في العقل الثاني انه هذه الجهات الثلثة
علة للعقل الثالث ولفلك البروج فان فلك البروج حامل
للثوابت كثيرة فكيف يمكن ان يقال ان العقل الثاني بهذه
الجهات الثلثة علة لها وقد [illegible] الشيخ الرئيس في كتاب المبدا
والمعاد وتعظم الاشكال في الثوابت وربما يعلم الآن
لا يشتغل به واذا كان كذلك لم يكن الجهات الثلثة في كل عقل
كافية في علته لعقل وفلك ونفس اعلم ان لكل ذات عقلية
هيئات وصفات عارضة لها وكلما كان بعيدا عن المبدا اكثر
يكون اصناف الهيئات والصفات التي يقتضي علة لنوع
من انواع الاجسام ولو لم يكن اجتماع الهيئات والصفة العقلية

[illegible]

لا يستحيل وجود الاجسام فجميع الموجودات صادرة عن المبدا
الاول بغير واسطة وبواسطة والواسطة هي الجواهر
العقلية وهيئاتها وصفاتها فوقه تحت الفروع اذ ان
يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم
ان الاثنين انما يلزمان من واحد عن حيثيتين ولا حيثية اختلاف
هناك الا ما كان لكل شيء منها انه بذاته ممكن الوجود
وبالاول الواجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول معناه
ان الشيء الواحد من جميع الوجوه يمتنع صدور اثنين عنه فالعقل
الواحد لما صدر عنه اثنان لا بد وان يجتمع فيه حيثيتان ثم
شرع في تفصيل الحيثيتين فقال ولا حيثية اختلاف هناك
الا ما كان لكل منها انه بذاته امكان الوجود وبالاول
واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول وذلك لان
كل عقل فله امكان من ذاته لان الامكان من لوازم ذاته
وماهيته ليس له من غيره فليس قيل في الاول ايضا يعقل
ذاته ويعقل معلوله فيلزم ان يجتمع جهتان متغايرتان
قلنا عقل الاول لذاته هو بعينه ذاته وعقله لغيره في
ضمن عقله لذاته لكونه علة ومبدأ فعلمه للغير والعلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول بخلاف العقل الاول لكونه بما له لانه
عن علة الاول الموجب لوجوده وبما له عنه مبدأ لشيء

وبما له عن ذاته مبدأ لشيء آخر قوله ولانه معلول
فلا محالة نوع من التكثر هو متقوم من مختلفات اشار
الى المطالبة وهو ان العقل الاول اذا كان فيه تركيب
لم يجز ان يصدر عن الاول واجاب ان التركيب اذا كان
بحسب الماهية لا يمنع ذلك في صدوره عن الواحد لان
ما بحسب الماهية فله من ذاته اذ الماهية تستفيد الوجود
من العلة وذلك بسيط واحد ولهذا قال ولكن الاول له
ماهية امكانية ووجود من غيره واجب ثم نبه على ان المعلول
له ماهية غير الوجود ثم شرع في حفظ المناسبة بين
العلة والمعلول بقوله ويجب ان يكون الامر الصوري
منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة
مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل
للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر
مبدأ لجوهر جسماني ويجوز ان يكون الآخر ينفصل ايضا
الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة جسمانيتين
معناه انه هو الامكان الذي له من ذاته وعلمه بذاته
فلا يبعد ان يكون امكانه سببا للهيولى وعلمه بذاته
سببا للصورة لان العلم اشبه بالصورة والامكان
بالمادة فهذا ما يتعلق بشرح هذا الفصل

وهم وتنبيه ولعلك اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا
عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف
الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل
الى غير نهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا
اقول هذا الفصل يشتمل على سؤال
اورده على نفسه واجاب عنه والسؤال هو انك استدللت
على تكثر العقول وتعدد الجهات والحيثيات بكونها
ممكنة في ذاتها واجبة بغيرها ثم اوجبت ان يصدر عن
كل عقل بكثرة بحسب الجهات التي فيه فيجب ان يتسلسل الى
غير النهاية فاجاب وقال انا اوجبنا ان كل ما يصدر عنه
اشياء مختلفة لا بد وان يكون في ذاته اختلاف وهذا لا يقتضي
ان يكون كل ما فيه اختلاف فانه يجب ان يكون مقتضيا لوجود
اشياء مختلفة لان الموجب الكلي لا يجب ان ينعكس كليا ولما بعدت
المعلولات عن المبدأ جاز ان لا يبقى لها قوة ان يصدر بواسطتها شيء
تذنيب فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه
جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي
الى ان تتم الاجرام السماوية وتنتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه
جرم سماوي **اقول** هذا هو بيان كيفية صدور
الاشياء عن واحد فقال الاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة
مبدع

وقيل وما انا الى شيء من الحكمة الخاصة وبينا ان الذي ذكروا انما هو
لبيان الكثرة عن الواحد لان العقل الاول لا يعقل الا جهة صدور
واحدة وفي كل جسم جهات كثيرة جسميته وصورته النوعية
وكميته وشكله ووضعه والعقل الثاني وما يقبله من الهيئات
فيمتنع ايضا ان يكون علة لفلك البروج وفي سلسلة العقول
سلسلة ليست علة قريبة للاجسام وهم الاعلون وسلسلة
هي علة قريبة للاجسام ويسميها ارباب الاصنام وارباب الطلسمات
والسلسلة الاولى لا يمكن حصرها ولا يعلم جنود ربك الا هو
واما التي هي علة لعالم الاجرام يكون بحسب كل نوع من
انواع الاجسام لمشاركة صفات وهيئات عقلية والنفوس
الفلكية لما كانت من كمالات الاجرام وكالصور لها جمع بينها
وبين الاجرام في رتبة واحدة **اشارة** يجب ان يكون
هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان
يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك
في استقلال لزومها ما لم يقترن به الصور واما الصور فيفيض
ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما
يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا
مبدأ لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة
المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام
تفاصيلها

وان فطنت لجملتها وهناك توجب صور العناصر وتخصيصها بحسب
اختلاف نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماوية
امتزاجات مختلفة الاستعدادات لقوى بعدها وهناك تفيض
النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي
الذي يلي هذا العالم وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر
العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية
وما يليها من الافاضات العالية فهذه جملة وان اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان بالتأمل لما اعطيناه من الاصول
يهديك سبيل صواب تحقيقها من طريق البرهان
اقول لما فرغ من تقرير صدور السماويات
عن عللها اراد ان يتكلم في كيفية صدور العناصر وما يتركب

منها فقال اولا هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير
وبعضهم قالوا هو العقل الفعال وانما بدأ بالهيولى
وكيفية صدورها عن العقل لان وجود الهيولى لازم لانها
مستمرة تخالف الصور فانها غير ثابتة فوقه ولا يمتنع
ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه وذلك
لما تبين من تقدم الصورة على الهيولى تقدما ما ولما كانت الصورة
الكائنة الفاسدة تقدما ما فاولى ان يكون للاجرام السماوية
تقدما على هيولى العالم العنصري هذا معنى قوله

عرض من المعاونة فيه قوله ولا يكفي في ذلك في استعداد
لوجودها ما لم يقترن به الصور وذلك لان الصور مما لا يتم
بتمام الهيولى ثم لان للصور ايضا تفيض من العقل بحسب
استعداد كل نوع من انواع الكائنات من المعادن والنبات
والحيوان وذلك بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب
استعداداتها المختلفة قوله ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام
السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط معناه
اختلاف استعدادات الهيولى وكيفية نسبة المواضع الى
الفلك واختلاف امكنة العناصر ايضا بالقرب والبعد
بالنسبة الى المركز والمحيط فالاقرب الى المحيط يكون الطف
والاقرب الى المركز اكثف وابرد قوله وبما جوال يدق عن
ادراك الاوهام تفاصيلها معناه ان المؤثرات العلوية
والتاثيرات السماوية كثيرة والاحاطة بها عسيرة انما يتصور
منها شيا اجماليًا قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات
لقوى بعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد
ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن
واهب تلك الصور قوله وهناك تفيض النفوس
النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي
يلي هذا العالم يعني العقل الفعال او عقل اخر كما بينا

وانما خص النفس الناطقة من بين سائر النفوس لان سائر النفوس
جواهر جسمانية على ما فهم من ظاهر مذهبه واما النفس الناطقة
فانها مفارقة فاعد بعضها فيمكن لحوقها بالجواهر العقلية قوله
وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من
الافاضات العالية لانها في اصل ايجادها وقعت ناقصة
مفتقرة الى تحصيل الكمالات قاصرة عن افادة الوجود لغيره
لما تقرر ان الايجاد انما يتصور من الشي الذي هو كامل
بالفعل واذا تاملت هذا الفصل علمت ان كل ما اشار فيه
نتيجة للاصول السالفة وهذا هو اخر النمط السادس

النمط السابع في التجريد

تنبيه تامل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف
حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى
الاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد
ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة
غير منطبعة في جسم تتقوم به بل هي ذات آلة بالجسم فاستحالة
الجسم من ان يكون آلة لها او حافظا للعلاقة معها بالموت
لا يضر جوهرها بل يكون باقية بما هو مبدأ لوجودها من
الجواهر الباقية اقول هذا النمط يشتمل
على ثلثة اقسام قسم في كيفية الابتدا والعود بقول وحين

وقسم في احكام الانفعالات وكيفية احاطة علم البارى بالكل

وقسم في العصا والقدر وكيفية وقوع الشرور في ضمن الخيرات

وسمى هذا النمط بالحزين لان معظم المطلوب منه معرفة

احوال المجردات من المبادى واحوال النفوس عند تجردها

عن الغواشى البدنية اما القسم الاول وهو كيفية الابتدا

والعود فمعرفة هذا الباب بحر عظيم من الحكمة وهو الذى

استغرق فيه الانظار وتكل فيه غرب الافكار

والكتب الالهية والاحاديث النبوية مشحونة بهذا النحو من

العلم مثل ما ورد في التنزيل الحمد لله الذى له ما في السماوات

وما في الارض وله الحمد في الاخرة وهو الحكيم الخبير

يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء

وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور واخر يدبر الامر من

السما الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره

الف سنة مما تعدون واخر هو الذى يبدا الخلق ثم

يعيده فاطلب هنا ذكر الابتدا والعود وانما عما ذا

والى ماذا **قوله** تامل كيف ابتدا الوجود من

الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد

من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ

النفس الناطقة والعقل المستفاد ولما كانت النفس

الناطقة

التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم

تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن

ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها

بل يكون باقية بما هو مفيد لوجودها من الجواهر الباقية

اقول اعلم ان الشيخ ذكر اولا مراتب الموجودات

وابتدا باشرف الموجودات وهو واجب الوجود الى المعلول الذى

هو العقل الاول الى اخر العقول ثم نفوس الافلاك ثم اجرامها

ثم صور العناصر الى ان وصل الى الهيولى التي هى موجودة بالعرض

ثم من هناك يعود صاعدا من الاخس الى الاشرف فالاشرف

وذلك لان الهيولى اذا فاتتها الصور الجسمية تم وجود الجسم

ثم ان الاجسام العنصرية التي هى ادنى من الاجسام الفلكية تمتزج

بواسطة تاثير العلويات والحركات الفلكية وتنكسر سورات

التضاد منها فرجعت عن العنصرية الى المزاجية ومالت الى جهة

الاعتدال وتشبهت بالاجرام السماوية فصادفت اشرف من

بسائطها لبعدها عن التضاد البعيد عن قبول الخيرات المتعلقة

بالحياة ثم ان هذا الامتزاج له من ابتدا الانكسار الى نهاية

الاعتدال عرض ونهايتها مزاج بدن الانسان الصالح لان

يكون آلة للنفس الناطقة فان ذلك اعدل ما يمكن من المزاج

في هذا العالم وكما ان نفس المزاج له عرض فيه مراتب بعضها

حتى يعطى الانسان وبعد الاذعان

عند ذلك تقسم الصنعة كما قال

ارجع الى كل ... الضيق ... عنه

اشرف من بعض كذلك مزاج البدن الانسانى له عرض هو مراتب
بعضها اعدل واشرف من بعض وكذلك النفس الناطقة لها فى
الاستكمال بمبدا البدن واكتساب الفضائل مراتب بعضها
فوق بعض واشرف مراتبها ان يصير العقل المستفاد فان
النفس عند حصول هذه الحالة لها أن تصير متصلة بالعقول وداخلة
فى عالمها ومعدودة من الملائكة وذلك هو الذى يكون عروج
وصعود من هذا العالم فعلى هذا يكون نزول الوجود من
الاشرف الى الاخس وصعود من الاخس الى الاشرف فهذا
معنى قوله تامل كيف ابتدا الوجود من الاخس الى الاشرف
وانما يصح هذا الترتيب اذا بقيت النفس بعد فنا البدن مع كمالها
لاجرم اشتغل بعد هذا ببيان ان النفس باقية بعد موت
البدن وفساده وكمالها باق ببقائها فقال ولما كانت النفس
الناطقة التى هى موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة
فى جسم تقوم به الى آخره معناه ان النفس غير مفتقرة فى قوامها
وسائر قوى كمالاتها وفى صيرورتها منتقشة بالصور المعقولة
الى الجسم لانها جوهر قائم الذات فليس يلزم من فساد الجسم
فسادها ولا فساد كمالاتها بل الجسم آلة لها فى الاكتساب
فاذا حصل اكتساب الكمال بالآلة ففقدان الآلة لا ينقص
وجود الكامل وكمالاته فكيف والعلل الفياضة باقية ..

فيكون النفس ايضا مع كمالاتها باقية لبقاء تلك العلة فخرج جواب عن
كونها ذات تلك الجسم او بزوال التعلق منها بعد حصول
الكمال والاستغنا عن الآلة غير ضار فهذا عند التامل
اشارة الى بقا النفس الناطقة بعد موت البدن والى بقا كمالاتها
تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
لانها تعقل بذاتها لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض
للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض
لا محالة لقوى الحس والحركة لكن ليس يعرض هذا الكلال بل
كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال
والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون
لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثنا عين التالى
لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشى قد يعرض له من غيره
ما يشغله عن فعل بنفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له
فى نفسه واما اذا وجد ولا يشغله عنه فلا يحتاج الى دليل
على ان له فعلا بنفسه **اقول** برهان يبين
فى هذا الفصل ان النفس الناطقة غنية فى ذاتها وفى تعقلها
عن هذا البدن اما فى ذاتها فلانها ليست حالة فى البدن قائمة به

لستعمل الى المعاني المجردة

وفي تعقلاتها ايضا غنى محتاجة الى البدن بل يحتاج الى البدن
في ادراك المحسوسات الظاهرة والباطنة وما احسن ما فسّر
الامام العلامة قدس الله روحه في تفسير خطبة هذا الكتاب
احمد الله على حسن توفيقه باعطاء الحواس لان النفس في اول
الايجاد كانت خالية عن جميع العلوم والمعارف واول ما يحصل
لها من العلوم المحسوسات بواسطة الحواس ثم تنتقل
من المحسوس الى المعقول بواسطة التخيل والتوهم وذلك
لمناسبة التي بين العالم العقلية والاجرام السفلية وهذا
اشار الشيخ في النمط الثالث كثرة تصرفات النفس في الخيالات
الحسية وفي المثل المعنوية التي في المصورة والذاكرة تكسب
العقل استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجواهر المفارقة لمناسبة
ما بينهما هذا انتهى تنبيه على ان لكل نوع من انواع الكائنات عقله
خاصة ايس حامله جميع الانواع عقلا واحدا واما تعقلاتها بذاتها
فلان قوى البدن قابلة للانقسام لا تصلح محلا للمعقولات
فهذا معنى قوله اذا استفادت ملكة الاتصال لم يضرها
فقدان الالات لانها تعقل بذاتها لا بالتها وفي هذا
هذا المعنى عارف فرخ بيت فارسي **بيت**
سوكان عرفت بنوبهيج كس باز از و
باجان كل زخ بخيه هيچ كس با برهن

ثم اجتمعت ان للنفس ادراكا وتعقلا بذاتها لا بالتها وتبين
بعاش ان شيئا من متصله منعقدها قوله ولو عقلت بالتها
وما لها منفصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للالة
كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل
النفس بالالات البدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات
كلال يعرض لها في تعقلها كلال قوله كما يعرض لا محالة
لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالالات
البدنية وتختل باختلالها فان اختلال الشرط يقتضي اختلال
المشروط وهو ان لا يعرض للقوى البدنية كلال الا ويوثر
ذلك في اختلال الفعل وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة
الادراك قد يكون بسبب التمرّن الحاصل للفاعل بعد صدور
الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة
عند مشاهدة صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون
بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدارا
والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في
سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا قوله ولكن ليس يعرض هذا
الكلال استثناء لنقيض التالي وهو منفصلة سالبة جزئية
تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال بل تكل الالات ولا تكل النفس في تعقلها

بل هي اما ثابته بحالها واما في النمو والازدياد وذلك في
سن الاكتهال فان القوى البدنيه كلها في النقصان والقوه
العاقله في سن الاكتهال اما ثابته واما في الازدياد
في الاغلب والاكثر ولاسيما من اشتغل منهم بالعلوم فانه
يزداد كمالا واذا ثبت ما قلنا صحت المقدمه وهي ان
تعقل النفس ليس بالة القوى البدنيه فقوله ولو عقلت بالتها
لكان لا يعرض لها كلال البته الا ويعرض للقوه العاقله
كلال كما يعرض لا محاله لقوى الحس والحركه ولكن ليس يعرض
هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسيه والحركيه
في طريق الانحلال والقوه العقليه اما ثابته واما في
طريق النمو والازدياد هذا هو تقرير ما ذكرنا من الحجه قوله
وليس لذا كان يعرض لها كلال مع كلال الاله يجب ان
لا يكون لها فعل بنفسها فاعلم ان الشيخ لما قرر هذه الحجه
اشتغل بمنع توهم يمكن ان يعرض هنا وهو ان يقال
لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الاله دالا
على ان تعقلها ليس بالاله لكان وجود كلالها في تعقلها
مع كلال الاله دال على ان تعقلها بالاله فذكر ان هذا
ليس ينتج العكس الثاني وهو غير منتج قوله واذ لك بيانا
معناه ان وجود الفعل لشي في صورة معينه يدل على كونه
فاعلا

مطلقا واما عدمه في صورة معينه لا يدل على كونه غير فاعل اصلا
وهذا معنى قوله واما اذا وجد ولا يشغله غيره ولم يحتاج اليه
دل على ان له فعلا بنفسه **زيادة تبصرة** نامل ايضا ان
القوى القايمه بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القويه
وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف
في مثل تلك الحال غير مشعور كالرايحه الضعيفه اثر القويه
وافعال القوه العاقله قد يكون كثيرا بخلاف ما ذكر **اقول**
هذه حجه ثانيه على ان القوه العاقله قد تستغني عن القوى البدنيه
وتقريرها من وجهين احدهما ان القوه الجسمانيه تكل بتكرر
الافاعيل سيما اذا كانت الفعلات متواليا وهذا في القوى
العقليه بالخلاف فانها كلما تكرر عليها المعقولات قويت فعلمنا
ان فعلها ليس بالة جسمانيه الثاني ان القوه الجسمانيه المدركه
اذا ادركت واحست بشي قوي ثم ورد عليها ضعيف لم تحس به
والقوه العاقله بخلاف ذلك وهذا ظاهر **زيادة تبصرة**
ما كان فعله بالاله ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الاله
ولهذا كان القوى الحساسه لا تدرك الاتها بوجه ولا تدرك
ادراكاتها بوجه لانها لا اله لها الى الاتها وادراكاتها
ولا فعل لها الا بالاتها وليست القوه العقليه كذلك
فانها تعقل كل شي **اقول** هذه حجه ثالثه

وهي قياس لم ينتفا شي من مقدمه واستثنينا نقيض التالي لينتج
نقيض المقدم وهو ان كل ما لا تفعل الا بالآلة ولم يكن له
فعل في نفسه فهو لا يدرك آلتها ولا يدرك ادراكها بوجه
والقوة العقلية تدرك آلاتها وادراكاتها كلها فلا يكون
فعلها موقوفا على الآلة وبيان الشرطية ظاهر فان
ادراك الآلة ايضا فعل ولا فعل لها الا بالآلة ولا آلة
ايضا في ادراك نفسها لان الآلة عبارة عما يتوسط بين
الفاعل ومنفعله والشي كيف يصير متوسطا بين
الفاعل وبين نفسه والقوى الحاسة ايضا لا تدرك آلتها
اذ ليس لها آلة الى آلتها وان امكن فيتسلسل وامتناع
ذلك ظاهر واما استثنينا النقيض فلانا نعلم ان القوة
العاقلة تدرك ادراكها وتدرك الآلات وسائر القوى
فيجب ان لا يكون فعلها مقصورا في الآلة بقي ههنا اشكال
وهو ان الشيخ اثبت في النمط السابع في برهان تجرد النفس
ان النفس لا تدرك الجسم والجسمانيات بذاتها لانها منقسمة
في الوضع وهذه الآلات جزئيات جسمانية فيلزم ان لا تدركها
القوة العاقلة بخصوصها والجواب عنه ان النفس مسلطة
على الآلات الادراك بواسطة الاشعة الفايضة عنها على الآلات
فلذلك تدرك الآلات كلها ... وقد ثبت هذا في باب العلم.

فليتقررا من هناك **زيادة تبصرة** لو كانت القوة العقلية
منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائما تعقله او
كانت لا تعقله البتة لانها انما تعقل بحصول صورة المعقول
لها فان كانت انما تعقل بعدما لم يكن فيكون قد حصل
لها صورة المعقول بعدما لم يكن لها ولانها مادية فيلزم
ان يكون ما يحصل من صورة المعقول في مادته موجودا
في مادته ايضا ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي
لم تزل في مادته لمادته بالعدد فيكون قد حصل في مادة
واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشي واحد
معا وقد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة
التي للشي الذي فيه القوة العاقلة معقولة لانها تكون
الصورة التي للشي الذي فيه القوة العقلية والقوة
العقلية مقارنة لها دائما فاما ان يكون تلك المقارنة
توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا وليس
ولا واحد من الامرين بصحيح **اقول**
هذا ما ذكره فيما سلف من برهان تجرد النفس وانها غير منطبعة
في جسم اصلا والحجة في ذلك قياس استثنائي من متصلة مقدمها
حالي وتاليها منفصلة مانعة الخلو واستثنينا نقيض التالي لينتج نقيض المقدم
قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لدام

احد امرين اما ان يكون هذه القوة دائمة التعقل لذلك الجسم او
دائمة الذهول عنه والبتة وليس ذلك وذلك لان تعقل الشي
وادراكه يكون بحصول صورة مساوية للمدرك للقوة المدركة
واذا كانت القوة المدركة جسمانية ومنطبعة فلا يتصور حصول
صورة المدرك لها الا بانطباع تلك الصورة في المحل الذي انطبع
فيها القوة المدركة اذا ثبت هذا فنقول الصورة الموجودة
للمحل اما ان يكون كافية في ادراك النفس العاقلة لذلك المحل
او لا يكون بل يحتاج الى صورة مباينة فان كانت كافية وجب
دوام ادراك النفس محلها وان لم يكن كافية وجب ان يمتنع
ادراكها لاجتماع صورتين في محل واحد فهذه هي المتصلة
واما نفي التالي فظاهر وذلك لان القوة العاقلة قد تدرك
وقتا دون وقت وذلك انما يكون بصورة اخرى مساوية للمعلوم
وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال واما تطبيق الكتاب
قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ
لكانت دائمة التعقل له او لا تعقله قوله فان انسانا نعقل
تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم يكن لها ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل لها
من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا ولان
حصوله متجدد من غير الصورة التي لم تزل له في مادته

لمادته بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنونة باعراض
باعيانها صورتان لشي واحد معا وقد سبق بيان فساد هذا
بيانه و تقرير المتصلة هكذا لو لم يكن القوة العاقلة في هذه
الصورة دائمة الحال في التعقل او عدم التعقل بل كانت
تعقل وقتا دون وقت لزم اجتماع المثلين في شي واحد وانه
ممتنع فيمتنع المقدم وهو انها لو عقلت بعد ما لم يكن عاقلة
فانما يكون بحصول صورة المتعقل بعد ما لم يكن فحينئذ تجتمع
صورة متجددة وصورة لم تزل حاصلة فيه فيجتمع صورتان
متماثلتان في محل واحد وقد سبق بيان فساد هذا وقد علم
ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك نفسه
ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب او دماغ لوجب
ان يدركه دائما او لا تدركه اصلا ولما لم يكن الامر كذلك بل
علمنا بالضرورة انا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا
نستحضر اخرى ظهر فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم
والشيخ الرئيس ذكر في كتاب الشفا والنجاة ان هذا برهانا عظيما
تكملة لهذه الاشارات فقد علم من هذا ان الجوهر
العاقل منا له ان يعقل بذاته ولانه اصل فلن يكون مركبا
من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت
لا على انها اصل بل كالمركب من شي كالهيولى وشي كالصورة

عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجودها في موضوعاتها
فقوى فسادها وحدوثها ببني في موضوعاتها فلم يجمع فيها تركيب
واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابله للفساد
بعد وجودها بعللها وثباتها بها **اقول** اعلم انه لما كان
يقتربون من اول البسط في الوجود وكيفيه نزوله من الاشرف الى الاخس
وعوده من الاخس الى الاشرف والاشرف هو النفس الناطقه
وكمالها العقل المستفاد وانما يتم هذا الامر اذا كانت باقيه
بعد فساد البدن وقد ذكر الشيخ براهين على بقائها وتجردها
وهذا الفصل بوكد جميع ما ذكر ولهذا سماه بتكمله الاشارات
فنشرع في تقريره ؟ قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل
منا له ان يعقل بذاته هو تصريح بنتيجه الفصول واتمام مقصودها
قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوه قابله للفساد
مقارنه لقوه الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل
كالمركب من شي كالهيولى وشي كالصوره عمدنا الكلام نحو الاصل
من جزئيه اعلم ان الموجودات الممكنه ينقسم الى المفارقات
التي هي قائمه بانفسها لا وضع لها والى ما لها وضع اما بالذات
كالجسم واما بالعرض كالاعراض الحاله في المحل والمفارقات
على قسمين احدهما مع انه لا وضع له لا تعلق له ايضا بالوضع وذلك
هو العقل واما النفس فانها وان شاركت العقل في انها

مفارقة الذات لكنها متعلقه بما له وضع تعلق التدبير ومع ذلك
لا تركيب فيها كالعقل بخلاف الجسم فانه مركب من الهيولى والصوره
فالمراد من قوله انه اصل هو هذا واذا كان كذلك فلن يكون
مركبا من قوه قابله للفساد مقارنه لقوه الثبات وهذا
بخلاف الجسم المركب من الهيولى والصوره لانه قد اجتمع فيه
قوة الثبات وهو دوام اتصافها بالصوره وقوة الفساد
وهو احتمال خلعها عن الصوره المعينه واذا لم يكن كذلك
كان اصلا قوله فان اخذت لا على انها اصل بل
كالمركب من شي كالهيولى وشي كالصوره عمدنا بالكلام نحو الاصل
من جزئيه فالمراد انه ان لم يكن بسيطا بل كان مركبا من الماده
والصوره فقصدنا نحو تلك الماده وقلنا تلك الماده اما ان
لا يكون لها ماده او كان لها ماده لكنه ينتهي الامر
في الاخره الى ماده لا ماده لها اصلا وحينئذ يحمل الفساد
عليها قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوى
فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب
اقول هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان الاعراض
تفسد مع انها لا تركيب فيها هذا هو السوال والجواب عنه
ان قوة الفساد ليس يختص بما هو مركب من الهيولى والصوره
بل قد توجد للشي الذي لا قوام له بذاته بل بقيمه

في قوامه إلى الحلول في الموضوع والأعراض من هذا القبيل
فلا يرد نقضا بل إنما يسلم من قوة الفساد ما يكون بسيطا قواما
بذاته غنيا عن الحلول في موضوع والنفس التي كلامنا فيها من هذا
الأصل قوله وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها
قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها هو تصريح بالمقصود
وهم وتنبيه أن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن
الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض
الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم نفسه المعقول
من آ فهل هو حينئذ موجود كما كان عندما لم يعقل آ
أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها
وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنها حال له أو على أنه
ذاته فإن كان على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر
الاستحالات ليس على ما يقولون وإن كان على أنه ذاته
فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار هو شيئا آخر
على أنك إذا تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط **أقول**
لما فرغ من تقرير القسم الأول من أحوال المبدأ والمعاد
شرع في أحكام العقل والعلم ولوازمه ودفع الأوهام
الفاسدة اعلم أن قوما لما سمعوا من الحكماء المتألهين

انفعال النفوس ورجوع الأرواح إلى عالمها والالتذاذ بالبهجة
وذلك يكون بالعقل والإدراك فحكموا بأن الجوهر العاقل إذا كمل
بعقله للمعقول اتحد به والشيخ يرد عليهم ويبين بطلان ما زعموا
بأن يقول لو فرضنا أن الجوهر العاقل يتحد بالمعقول
وفرضنا أنه عقل آ فإما أن يكون مع ذلك يقال أن الجوهر
العاقل بعد تعقله للألف واتحاده به باق كما كان لم يتغير
وإما أن يقال بطل ذاته بالكلية وإما أن يقال لم يبق كما
كان ولا بطل ذاته أيضا بالكلية لكن بطل منه صفة من
صفاته فلا يخلو الحال عن هذه الأقسام الثلاثة أما الاتحاد
بالألف من غير أن يتغير من الجوهر العاقل شيء وأما الاتحاد
مع بطلان ذات العاقل بالكلية وأما الاتحاد مع بطلان
صفة منه أما الاتحاد مع بقاء الجوهر العاقل كما كان فظاهر
الاستحالة لأن الشيء إذا كان باقيا كما كان فهو إذا اعتبر
مع غيره كان هناك شيئان متغايران وأما الاتحاد مع بطلان
ذات العاقل فذلك أيضا ظاهر الامتناع لأن الشيء إذا بطل
ذاته والمعدوم امتنع اتحاده بشيء آخر وأما الاتحاد مع أنه
بطل منه صفة وبقي الذات فهذا أيضا محال لأن هذا
يكون استحالة من صفة إلى صفة ولا يكون اتحادا لأن
الذات مستمرة في الأحوال والصفة متبدلة فهو كسائر الاستحالات

وبطول الكتاب مع ما ذكرنا ظاهر يعني معنى قوله اذا تأملت
هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وهو ان الجواهر
البسيطة ليس لها كون وفساد فلا يكون لها هيولى مشتركة
زيادة تنبيه واذا عقل ا ثم عقل ب ايضا الا يكون كما
كان عندما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقله
او يصير شيئا اخر ويلزم ما تقدم ذكره اقول
هذا يكون ما ذكر والظاهر انه لو كان ما فرع والزيادة فيه
انه فرض شيئين مختلفين بالحقيقة ولا شك ان الاتحاد بين
شيئين مختلفين بالحقيقة ابعد عن المعقول وتقريره ان العاقل
اذا عقل العاقل ا وصار ا على ما زعموه ثم فرضنا انه عقل ب
المخالف له في الحقيقة فان بقي العاقل على ما كان عليه حين
ما عقل ا وهو حقيقة ا امتنع الاتحاد ب وان لم يبق كذلك
فقد بطلت حقيقة ا فامتنع اتحاد ا ب ايضا وهو ظاهر
وهم وتنبيه وهولاء ايضا قد يقولون ان النفس
الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها
بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال
هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل
المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس
فيكون العقل المستفاد وهولاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزئا

قد ينفصل عنه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا له واحدا يجعل
النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في
قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصورونه
باسمه اقول اعلم ان الشيخ بعد ما حكى
مذهبهم بان النفس انما تعقل شيئا باتصالها بالعقل الفعال
قال هذا صحيح اما قولهم بان تصير نفس العقل الفعال
باطل شرع ببيان فساده هو انه لو كانت النفس الناطقة
تتحد بالعقل الفعال فاما ان تتحد ببعضه وهو ما فيه الصور
المعقولة التي عقلتها النفس واما ان تتحد بكله وتصير هي
العقل الفعال بالكلية وهذه المنفصلة ظاهرة واستثناء
النقيض ظاهر اما اتحاد النفس ببعض العقل الفعال فهو
محال لانه لا يقبل التجزئة واما الاتحاد بكله فيلزم ان تعقل
كل شيء فتصير عالمة بكل شيء وقد حصل لها المعقولات
كلها بالفعل وجميع النفوس تصل الى الكمال دفعة ولا يبقى
تفاوت فكل ذلك باطل واما قوله على ان الاحالة في
قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد معناه ان ههنا
احالة اخرى ايضا وهي ان النفس الناطقة نفسها العقل المستفاد
وهذا محال
لما ذكر من الدليل الذي سبق ذكره

غير ما ذكرنا من الدليل انهم قالوا
ان العقل المستفاد اذا حصل للنفس

من انه يمتنع اتحاد الشئ بشئ يعقله وبالصور المعقولة وقوله
حين ما يتصورونه قائمة ايضا اشارة الى بيان استحالة هذا وذلك
لان النفس الناطقة قائمة بذاتها وقد يتصورون بالعقل
المستفاد والعقل المستفاد مرتبة من مراتب النفس فهذا القدر
يكفي في تقرير هذا الوهم **حكاية** وكان لهم رجل
يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه
المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم
لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل
من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من
الاول **اقول** غرض الشيخ بهذه الحكاية ان ينبه
المحصلين بان كتاب هذا الرجل لما كان مبنيا على الباطل
والجهل بالعقائد لا ينبغي ان يلتفت اليه لانك اذا عرفت
اصل الشئ فاسدا فكل ما يبنى عليه يكون فاسدا وقوله
وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس ظاهر
لان الشئ الغير المحقق لا يكون تحته طائل وفرفوريوس ايضا
اذا داخل ذلك الكتاب لم يفهم لانه كتب ما طرأ على خياله
سه شيئا
من غير امعان **اشارة** اعلم ان قول القائل
ان شيئا يصير شيئا آخر على سبيل الاستحالة من حال الى حال
اخرى ولا على سبيل التركيب ليحدث منهما ثالث بل على انه

كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان
كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير
موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث
شئ آخر او لم يحدث بان كان المفروض ثابتا ومصيرا اياه وان كانا
معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء
على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا
المجرى **اقول** هذا الفصل يشتمل على بيان امتناع
الاتحاد فان من الممتنع ان يصير شئ شيئا آخر لا بمعنى ينافي التمييز
والنسبة ومعنى قوله قول شعري اي خيالي قال الله تعالى وما علمناه
الشعر لانه لم يتكلم عن الوهم والخيال بل عن الوحي والالهام
اما بيان امتناع الاتحاد فظاهر وذلك لانهما ان بقيا فلا اتحاد
او انعدما فلا اتحاد او بقي احدهما دون الآخر فلا اتحاد يبقى

الاشكال في تحرير المتن ومراد الشيخ منه وهو في القسم
الثالث وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان
موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر او لم يحدث
بان كان المفروض ثابتا ومصيرا اياه وحله هو ان الشئ
الذي انعدم فلا يخلو اما ان يحدث شئ آخر او يبقى في العدم
وهذا معنى قوله ان كان المفروض ثابتا ومصيرا اياه
يعني في العدم ومعنى ان تعلق لك الجهة او المادية

على قسمين احدهما الذي يوجد عن شي ويستحيل الى شي وهو الكائن والكاين
والثاني ان لا يوجد عن شي ولا يستحيل الى شي وهو المبدع
كما اشار اليه الشيخ فعن علمه واليه ههنا تعرض للقسمين
بان قال وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان
موجودا ان كان المعدوم قبل اي يكون من جملة ما يكون عدمه
سابقا على وجوده او لم يحدث بان سبق في العدم ثابتا ومصيرا
اياه اعني في العدم وحاصله ان الذي يطلع سوا احدث
منه شي اخر او سبق في العدم لا يتصل بالاخر ولا يتحد به
بقلي المعدومين يمتنع ان يصير شي شيئا اخر وفيه تحيير
الشايع العاميه في لغوين وغيره هذا القسم الثالث وتعسفه ما قلنا
تذنيب فتظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فله
ذات موجوده يتحد فيها الجلا العقليه يتحد شي في شي اخر
اقول لما ابطل الاوهام الفاسده والخيالات
المشوشه شرع في بيان ان التعقل يكون بحصول الموسوم
والجلا العقليه في القوه العاقله والمراد بالجلا العقليه
انوار عالم القدس والملكوت فلم في ان يكون ذات العاقل
قايمه بنفسها حتى يتحد فيها الصور المعقوله **تنبيه**
الصور العقليه قد يكون بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجه
مثلا كما نستفيد صورة السما من السما وقد يجوز ان يسبق

الصوره اولا الى القوه العاقله ثم تصير لها وجودا في خارج مثل
ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله
واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**
قد جمعنا القول في العلم والادراك والتعقل وما يرادفها
في النمط السابق في فصل العقل والعاقل والمعقول الا ان
ههنا تقسيما بعضها اخر وهو ان المعقول فعلي وانفعالي مثال
الانفعالي كما نستفيد صورة السما من السما وساير الاشيا
الموجوده التي لنا في وجودها باختيارنا وهذا القسم يسمى علما
انفعاليا ومثال الثاني كما نتصور صورة بيت او سرير ثم
نجعله في الخارج موجودا وهذا القسم يسمى علما فعليا ثم قال
ويجب ان يكون علم واجب الوجود بالكل على الوجه الثاني
وذلك ظاهر لان تعقله منشا هو الموجب لوجود العالم
ونظام الكل **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز
ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصوره في الاعيان
او غير موجودها يتجدد جوهر قابل للصور المعقوله ويجوز
ان يكون الجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب
العقول المفارقه الى غير النهايه وواجب الوجود يجب ان
يكون له ذلك من ذاته **اقول** لما قسم التعقل
الى قسمين وهو الفعلي والانفعالي قد يجوز ان يحصل للجوهر

العاقل عن غيره ومن سبب جحوده فيه ونتكلم على هذا البحث
بتدبيره وهو ان علم الاول بالاشيآء هو حقيقته التي هي نفس فاعليته
وموجديته ولا يخفى ان ذاته وموجديته وفاعليته لا تتوقف
على وجود الاشيآء عنه بل وجود الاشيآء عنه يتوقف على
فاعليته وموجديته التي هي نفس حقيقته وكذا الحكم في
كل عقل وعلم فعلي لتحقق وجوب تقدمه بالوجود على
المعلولات والمعلومات واما علم غير الاول بالاول فيستحيل
ان يكون فعليا اذ يستحيل ان يكون له فاعل فعلم غير الاول
وان كان عقلا بالاول يكون علما انفعاليا لافتقاره الى الاول
واما علم غير الاول بغير الاول فاما ان يكون تعقلا
فعليا او تعقلا ثانيا فان كان فعليا فاما ان يكون فعليا
كعلم كل عقل بمعلولاته او لم يكن كعلمه بغير معلولاته فان
كان الاول كان متقدما على وجود المعلومات كما مر في
علم الاول وان لم يكن فعليا كعلم كل عقل بالاول
كان متاخرا عن المعلومات واما التعقلات الثانية
فما كان منها صورا مستفادة من صور محسوسة او متخيلة
كان لا محالة متاخرا عن المعلومات وما كان مبدأ للصور
المحسوسة والمتخيلة كان متقدما على المعلومات واذا
ثبت ان الاول الحق عاقل بذاته وحيث يكون علمه

بجميع الاشيآء هو نفس ذاته وقد ثبت ان ذاته واحد يلزم من ذلك
ان يكون علمه بجميع الاشيآء واحدا بالمحض فهذا معنى قوله
علم الاول بمعلولاته منطوٍ في علمه بذاته فالحاصل من هذا
ان علمه اما مبدأ لمعلوماته وهي العوالم الصادرة عن علمه
واما نفس معلومه وهو ذاته تعالى وتقدس واذا كان كذلك
كان علمه محيطا بالعوالم واجزآء العوالم لم يزل ولا يزال
قبل وجود الاشيآء ومع وجودها وبعد وجودها وكما ان الوجود
الحق المطلق المجرد عن جميع جهات الامكانية والاستعدادية
هو الوجود الواجبي وغيره من الموجودات منتسبة اليه نسبة
ظل ومثال له فكذلك العلم الحق الحقيقي هو العلم الواجبي
الذي لا يمازجه جهة غير جهة فعليته حتى جهات التركيب والكثرة
بالنسبة الى غيره يكون نسبة مثال وظل له كما ان سائر الموجودات
تجري مجرى مثال وظل للوجود الواجبي وقس على هذا جميع الصفات
التي يوصف بها الحق اذا عرفت هذا فنقول العلم الفعلي
والانفعالي قد يكون للنفس الناطقة من العقل الفعال
اما الانفعالي فاحساسه بالحركات المعقولة في الخارج
والفعلي من التعقلات الحاصلة الموجبة للتصرفات في
الامور التخيلية والتوهمية المحتاج اليه في اسباب المعيشة
ويصير مبدأ الانبعاث والتحريك فالعقل الفعال

هو السبب الخارجي المصور لهذه الصورة في الجوهر العقلي
الذي هو النفس بحسب الاستعداد ويجوز ان يحصل للجوهر العقلي
من ذاته وهذا في غير النفوس ويجب ان يكون في الجواهر
العقلية ما يكون له من ذاته والا لتسلسل الى غير النهاية
وهو ممتنع وواجب الوجود يكون له من ذاته لا مستفادا لافتقار
معلولاته الى غير ذاته وتطبيق اللفظ مع ما ذكرنا ظاهر
اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه
وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة
الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا **اقول**
اعلم ان علمه بذاته وبغيره هو عين ذاته ونفس ذاته لا امرا مغايرا
لذاته وقد بينا هذا قبل ومن هذا نعلم ان علمه لا يتكثر بتكثر
معلوماته ولانه لو تكثر علمه فاما ان يكون نفس حقيقته او
داخلا في حقيقته او عارضا لحقيقته ومن القسم الاول يلزم منه
تكثر ذاته ومن القسم الثاني تركب ذاته ومن القسم الثالث
قابلية ذاته وكل هذا محال وهذا معنى قوله ويعقل ما بعده
من حيث هو علة لما بعده وهو المعلول الاول لان الادراك
لكل الذات حاصل في العقل فوجب العلم بها والمعلول
الاول علة لامور كثيرة فيجب ان يكون معقولا لواجب الوجود

لان تعقل العلة يوجب تعقل المعلول بحسبه فيجب حصول العلم
بالكل لكونها معلولات ذاته بعضها بواسطة وبعضها
بغير واسطة ومعنى قوله طولا وعرضا ترتيب الطول يكون
للعقول والعرض يكون للافلاك ونفوسها **اشارة**
ادراك الاول للاشياء من ذاته هو افضل انحاء كون الشيء
مدركا ومدركا ويليه ادراك الجواهر العقلية الاولى
باشراق الاول ولما بعده من ذاته وبعدهما الادراكات
النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادئ
والمناسب **اقول** هذا الفصل يشتمل على
صنوف الادراكات وفيه الادراكات الى ادراك الاول
تعالى والتمييز بينها بالشرف والقوة ولا شك ان ادراك
الاول للاشياء من ذاته هو افضل انحاء كون الشيء
مدركا ومدركا لانه افضل الادراكات لانه اشرف الموجودات
ثم يليه ادراك الجواهر العقلية الاول باشراق الادراك
ولما بعده من ذاته كما بينا قبل ومعنى قوله وبعدهما الادراكات
النفسانية التي هي نقش ورسم لان ادراكات النفوس
ليست من ذاتها بل من غيرها بسبب الاستعدادات المختلفة
ولذلك قال متبدد المبادئ والمناسب لان المصور غيرها
وهو الجواهر العقلية وهذا نظام الترتيب من العقل والنفس

وهم وتنبيه والعلة تقول ان كانت المعقولات لا تتحد
بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول
انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزمه قيوميته عقلا بذاته لذاته
ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في
الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم
من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول
تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة اسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته **اقول**
هذا سؤال اورد على الفصل المتقدم ولكن ههنا اورد على وجه آخر
وهو انك قد قررت ان الصور المعقولة لا تتحد بالعاقل ثم
سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فيلزم هذا لزوم حصول الكثرة
في ذاته هذا هو تقرير السؤال ثم اجاب عنه بان قال
واجب الوجود يعقل ذاته بذاته فهو عاقل لذاته معقول لذاته
لا مغايرة هنا بين العاقل والمعقول ثم لما كان للذات علة
للاشياء بخصوصيته لزمها من تعقل الذات جاءت الكثرة تعقل الكثرة
لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة انما تحصل على ترتيب
منها كترتيبها في الوجود بل الترتيب في الوجود تابع للترتيب
في العقل هذا معنى قوله لما كان يعقل ذاته بذاته

ثم يلزمه قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة
لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على
ترتيب فعلم مما ذكرنا ان هذه الكثرة لا تقدح في الذات
بذات الاول ووحدانيته لا كثرة فيها بوجه لكن يعرض لها
الكثرة اضافية وغير اضافية ولا تأثير لها في وحدانية ذاته
وقد علمت ان علمه بالاشياء ليس موقوفا على وجود الاشياء
في الخارج بل وجود الاشياء موقوف على علمه ولما علمت من حيث
انه علم فعلي كان علم الله تعالى وعلم العقول يشبه علم الاول
من الحيثية الفاعلية والموجدية واما علم النفوس فانفعالي
اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه
في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل
وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها
وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي
الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او سيقع
او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض
عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي
ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند
العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له

على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر
كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين
كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف
معين في وقت معين من زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك
امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده **اقول**
هذا الفصل يشتمل على بيان كيفية علم الله بالجزئيات وكيفية احاطة
علمه بالكل والعلم بالجزئيات على قسمين احدها جزئيات غير زمانية
وهي الاشخاص الازلية الدائمة المستمرة الوجود مثل العقول
والافلاك ونفوسها والكواكب وما يجري مجراها مما لا يكون حدوثه زمانيا
والثاني جزئيات زمانية متغيرة متبدلة مستحيلة اما القسم الاول
فالعلم بها لا يتغير واما القسم الثاني فالعلم بها على قسمين
قسم يكون على وجه لا يتغير العلم بها وذلك انما يمكن حصول
العلم به على وجه كلي ثابت وهو العلم بتوالي اسبابها كما يعلم
الكليات بتوالي اسبابها وهذا العلم لا يتغير بتغير
الزمان ايضا لان هذا العلم مستمر دائما وهذا غير العلم
بالجزئيات الزمانية فظهر الفرق بين هذين العلمين
ومثاله ظاهر كما ذكر في الكسوف واعلم ان هذه المسألة
قد نقلها الشيخ من اليونانيين وما كان من يحقق عنده حقيقته

وفي الاخر لما حصل له العلم بكيفية العلم رجع عن هذا المذهب
وكتب رسالة موسومة بالفصول المدنية وابطل هذا الرأي
ومنشأ هذا الوهم انهم فسروا معنى العلم بحصول صور الاشياء
في الذهن سواء كان في النفس من المجردات او في القوى
من الماديات وهذا صحيح في الادراكات النفسانية فظنوا
ان علم الاول والمفارقات يكون على هذا الوجه ولم يتفطنوا
ان معنى التعقل والعلم في الاول والذوات القدسية
يكون تعقلا فعليا وهو السبب والموجب لوجود الاشياء
ولا يكون بحصول صورة مرتسمة في ذات العاقل حتى يتغير
العلم بتغير المعلوم بل هو علم حضوري اشراقي يكون
قبل المعلوم ومعه وبعده واما ما يتوهم الفاظ الكتاب
مع ما ذكرنا فظاهر **تنبيه واشارة** قد يتغير الصفات
للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الشيء الذي كان
ابيض وذلك استحالة صفة متقررة غير مضافة ومنها
مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك
الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال
اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في
اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة
الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما لو وجدت اوليا ذاتيا

ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس
كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتغيرة تعلق ما لا بد منه
فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى
تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه
قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما
يتغير الاضافات الخارجية فقط وهذا القسم كالمقابل للذي قبله
ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان ليس بعد الشيء فيصير عالما
بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه
عالما بشيء ما يخص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي
لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالشيء
عالما مستانفا بالعرض له اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها
اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمنقضي وغير هيئته بعينها لا كما كان
في كونه قادرا له هيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلفت
حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشيء
الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي
الصفة التي تلزمها تلك الاضافة ايضا فما ليس موضوعا للتغير
لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم
الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة
لا توثر في الذات اقول هذا الفصل يشتمل

على الفصل الماضي وهو ان العلم بالجزئيات يكون على وجهين احدهما
ان يتغير بتغير الزمان والثاني ان لا يتغير بتغير الزمان والعلم من
الصفات التي متى دخل التغير في اضافته يجب دخول التغير
في نفس الصفة بخلاف صفة القدرة فانها لا تتغير بتغير الاضافة
قوله قد يعرض للصفات للاشياء على وجوه اعلم ان تلك الوجوه
هي الثلثة التي ذكرها في هذا الفصل وذلك لان الصفة قد يعرض
في نفسها من غير تغير اضافتها مثل السواد والبياض وقد يعرض
في اضافتها فقط وقد يعرض الاضافة والصفة المضافة معا
وهذان القسمان الاخيران انما يتصوران في الصفات التي
لها الاضافة واما القسم الاول فانما يكون في الصفة التي ليست
مضافة قوله مثل ان يسود الشيء الذي يبيض فهو مثال للقسم
الاول ولهذا قال وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة
واما قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم
ما فهو مثال القسم الذي يتغير الاضافة مع بقاء الصفة المضافة
وقوله ما ذا عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على
تحريكه وذلك لان المعدوم لا يكون مقدورا للتحريك وقوله
فاستحال الذي هو غير صفته ولكن من غير تغير في ذاته وذلك
لان اصل القدرة قد وقع اذ قبل انعدام هذا الجسم كانت
القدرة مضافة اليه بانها تحركه وتمكن من تحريكه وبعده

الانعدام لم يبق ذلك ولكن هذا التغير وقع في اضافة القدرة
لا في ذات القدرة فان ذات القدرة ثابتة مستمرة ولذلك
فانها تمكن من تحريك جسم اخر مثله واما قوله فان كونه
قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك
اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك
زيد وعمرو وحجره دخولا ثانيا فمعناه ان صفة القدرة صفة
واحدة ثابتة كما ذكرنا لكن يلزمها اضافة الى مطلق المقدور
وهو تحريك الاجسام مثلا اذ لا يتصور القدرة بدون المقدور
كما لا يتصور بدون القادر فهذه الاضافة ضرورية لهذه
الصفة ولهذا قال لزوما اوليا ذاتيا فان القدرة من حيث هي
قدرة لذاتها تقتضي هذه الاضافة وبدونها لا وجود لها واما
قوله ويدخل في ذلك زيد وعمرو دخولا ثانيا فمعناه ان
صيرورة هذا الجسم المعين مقدورا عليه ومقدورا على تحريكه
ليس ضروريا في تحقق القدرة بل يلزم من الاضافة الاولى
الكلية اندراج هذه المعينات اندراجا ثانيا غير ضروري
وهذا معنى قوله فانه ليس كونه قادرا متعلقا بهذه
الاضافات المتعينة واما قوله فهذا القسم كما مثال
الاول قبله فمعناه ان هذا القسم صفة مضافة تتبدل
فيها الاضافات والصفة ثابتة بخلاف القسم الاول

فان تغيرها انما يكون بان تبطل هي بنفسها واما قوله
ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء
فيصير عالما بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة
معا وذلك هو علم الشيء بجزئي زماني ويتغير بتغير المعلوم
فان العلم بكون زيد في الدار يغير علمه بخروجه وذلك
لان العلم انما يلزمه الاضافة الى معلومه المعين بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه
بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا واما العلم
الكلي الذي يمكن ان يعرض فيه اضافتان احدهما ضرورية
وهو الاضافة الى مطلق المعلوم والاخرى غير ضرورية الى
الجزئيات المعينة فذلك لا يكفي في حصول العلم بهذا الجزئي
المعين بل العلم بالجزئي المعين علم اخر متجدد ومستانف فان
من علم ان كل انسان حيوان لا يعلم من ذلك ان كل شخص
معين انه حيوان ما لم يعلم انه انسان فهذا هو معنى
قوله بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة
مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة متجددة مخصوصة
غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها وهذا بخلاف القدرة
التي فرضناها واذا عرفت ذلك ففي امر العلم حتى لو اختلف
حال المضاف اليه من علمه ووجوده وجب ان يختلف حال العلم

المضاف لا في الاضافة فقط بل في نفس العلم الذي هو لازمه لتلك الاضافة
قوله فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب
القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد
يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات معناه ان كل ما لا
يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة عن
اضافات ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة
التي يعني بها الاضافة المحضة فاعلمه كله وحاصله ان
التغير في القسم الاول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض
وفي القسم الثالث وهو كالعلم محال فاما في القسم الثاني
وهو كالقدرة فما يعرض فيها من الاضافات جائز لان التغير
هنا بالحقيقة بمجرد الاضافة لا يدخل الصفة التي هي
القدرة لانا بينا ان الصفة في هذا القسم لها اضافتان
احدهما ضرورية ذاتية فلا يجوز تبدلها لان تبدلها يوجب
تبدل الصفة وذلك ممتنع واما الاضافة الاخرى فغير ضرورية
بل يلحق لحوقا ثانيا فيجوز التبدل فيها اذ لا تتبدل غير
مجرد الاضافة وذلك لا امتناع فيه بل ذلك ضروري
الوقوع هذا كله مبني على ان علم واجب الوجود يكون بحصول
الصور في ذاته وقد سبق للشيخ في رسالته انه ليس كذلك
وسنبينه بحقيقته في موضع من هذا الكتاب

نكتة كونك غنيا وشيئا لا اضافة محضة وكونك قادرا
وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك يتبعها اضافة
لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة
اقول هذا القسم لم يذكر في الاقسام المذكورة
وهذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي ثلثها قد ذكر وهذا
القسم هو الاضافة المحضة ويريد ان يفرق هنا بين الاضافة
المحضة والصفة المضافة وكانه يجيب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال العلم ليس صفة حقيقية بل هو مجرد اضافة فلا
يحصل المقصود والجواب هو ان العلم ليس مجرد اضافة بل هو
صفة حقيقية وحال ثابتة للذات العالمة هي بها ذو اضافة
ليس مثل كون الشيء يمينا لشيء وشمالا لشيء وقد تقرر في الاصول
الحكمية ومن يتأمل حق التأمل علم ان العلم والقدرة صفتان
ثابتتان وحيثيتان ممكنتان بخلاف كونه يمينا ويسارا فانهما
اضافتان محضتان **تذنيب** فواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان
والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان
والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم عنه
بوسط او بغير وسط يتأدى اليه قدره الذي هو تفصيل

فضا به الاول ثابتا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت.
اقول هذا الفصل هو في بيان ان علم واجب الوجود
لا يجوز ان يكون موقوفا على الزمان وتبين فيه ان الله تعالى عالم بجميع
الجزئيات على الوجه المقدس المتعالي عن الزمان والدهر ولا يجوز ان
يقع للتغير في علمه فلا يتعلق بالآن والماضي والمستقبل وهذا
كان بل يجب ان يكون على الوجه المقدس المتعالي عن الزمان
والدهر ومعنى الدهر هو نسبة المتغير الى الثابت وذلك
ايضا لا يجوز ان يتعلق به علم واجب الوجود لانه متعلق
بالمتغير ولهذا قال بل يجب ان يكون على الوجه المقدس
العالي عن الزمان والدهر فمنه قوله يجب ان لا يكون علمه
بالجزئيات علما زمانيا دفعه وهي ان قولنا يجب ان لا يكون
علمه كذلك مشعر باثبات العلم له لكنه يسلب عنه اي
عن علمه صفة كذا على خلاف قولنا يجب ان لا يكون عالما
بالجزئيات فان هذه الصيغة تسلب العلم بالجزئيات لانه
يوهم انه يجب ان يكون واجب الوجود عالما بجميع الجزئيات
ولكن لا على الوجه الذي يدخل التغير في علمه ولهذا يؤكد
بعد ذلك بقوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء فان من
يدعي انه عالم بكل شيء كيف يسلب عنه العلم بالجزئيات
قوله عالما بكل شيء الى آخره معناه ان ذات واجب الوجود

على الجزئيات

علة لكل شيء بواسطة وبغير واسطة وقد بينا ان واجب الوجود
يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده
وقد سبق ان تعقل العلة يوجب تعقل المعلول قوله
يتادى اليه بعينه الى آخره واعلم ان الشيخ ذكر في المقالة الرابعة
من الهيات الشفا ان القضا من الله سبحانه هو الوضع الاول
البسيط والقدر هو ما يتوجه اليه القضا على التدريج كانه
مقتضى اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي
بسيطة الى القضا والامر الالهي الاول وكان معناه ان
الامور الازلية الدائمة كالعقول والنفوس والاجرام السماوية
وهيولى العناصر من الاول هو قضاؤه ثم ما يتادى اليه هذه
البسايط من توسط العقول والنفوس وتحريكات النفوس للاجرام
وما يحدث بعد ذلك من الاستعدادات وما يفيض من العقول
بحسب الاستعدادات من الصور والاعراض والنفوس
الارضية وما يحدث من النفوس من الافاعيل والاكتسابات
كل ذلك يكون قدرا وسمي القسم الاول قضا لكونها بسايط
وكذلك ما يتعلق بالازليات يكون من آثار القضا وكل ما يتعلق
بالزمان ويكون مسبوقا بالعدم فهو من آثار القدر وهذه
الكائنات الزمانية عللها القريبة هي من اسباب القدر
لا جرم قال يتادى اليه بعينه قدرا الذي هو يتفصل قضائه
الاول

واعلم ان الافعال الصادرة عن الطبائع وعن اختيارات الحيوانات
كلها واقعة باسباب القدر مستندة الى حركات الافلاك
وهي منبعثة عن ارادات نفوسها وتلك الارادات منبعثة عن
تشوق العقل اياها فجميع هذه الامور استند الى القدر
المستند الى القضا فكان الكل معلولا للاول واذا كان
الكل معلولا له كان الكل معلوما له لان العلم بلوازمه منطوى
في علمه بذاته **اشارة** فالعناية هي احاطة علم الاول
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام
وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود
وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث وطلب
من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير في الكل **اقول**
اذا شرع الاول لانه يلزم منها الاستكمال والاحتياج ولا بد
وان يكون للموجودات علة فذكر ان علة وجود الموجودات لوجود
هو العناية ومعنى العناية هو ما ذكره وهو احاطة علم الاول
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام
مراده انه يلزم في صدور هذه الخيرات والافاعيل المشتملة
الحكم والمصالح احاطة علمه بالكل فان ذلك يصير سببا
لفيضان ما عليه على الوجه الذي علمه من ترتيب النظام والخير
الكل

في الكل ولا احتياج فيه الى القصد والارادة المفضيين الى الاستكمال
يعود الى بعض الامور الباطلة المذكورة فظهر مما مر ان سبب
وجود الموجودات هو العناية لا القصد والارادة
اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز
ان يعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن
ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما
عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة
امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان
الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود
القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها
وكذلك القسم الثاني الى آخره **اقول**
هو بيان القسم الثاني من هذا النمط وهو القول في سر القضا
والقدر وكيفية دخول الشر في الوجود وتقريره ان كل
ما في الوجود اما خير محض او الخير غالب فيه وما سواهما من
الاقسام غير موجود والقسمة العقلية تقتضي ان تكون الاقسام
خمسة احدها الخير المحض وثانيها الشر المحض وثالثها الغالب
عليه الخير ورابعها الغالب عليه الشر وخامسها ما يتساوى
فيه الخير والشر والاقسام الثلاثة وهو الغالب فيه الشر
والشر المحض وما يتساوى فيه الخير والشر يمتنع صدور

شيء من هذه الاقسام الثلثة من منبع الخير فتعين ان يكون الصادر
منه القسمان الباقيان من هذه الاقسام الخمسة المحكية لها القسم الذي
هو خير محض فيجب صدوره عنه المبدا والا لكان بخلا
وقد تبين انه جواد مطلق وكذلك القسم الاخر الذي يغلب فيه الخير
لان تركه يستلزم فوات خير كثير ومن تامل الوجود وما فيه
من ارتباط الخير بعضه ببعض وترتيب النظام علم انه منبع
الخيرات ولا يجوز ان يكون لغرض يعود اليه بل ذاته مع تمثل
نظام الخير فيها موجب لفيضان الخير عنه من غير اراده وقصد
ولكن للعناية التي ذكرناها ولنرجع الى تفسير المتن قوله
الامور الممكنة في الوجود يحترز به عن الاقسام الثلثة التي يمتنع
وجودها قوله منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر
والخلل والفساد اصلا اشارة الى القسم الذي هو خير محض قوله
وامور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض
منها شر عند ازدحام الحركات ومصادمات المتحركات اشارة
الى القسم الاخر الذي يغلب فيه الخير قوله وفي القسمة
امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة اشارة الى
الاقسام الباقية الثلثة وان كان الشيخ لم يتعرض للقسم الثالث
وهو ما يتساوى فيه الخير والشر وكانه اعتمد على ما دون القسم اليه
قوله واذا كان الجواد المحض وفي بعض النسخ الوجود المحض

مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول
واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية قوله مثل حلول
النار وكذلك الاجسام الحيوانية كل ذلك امثلة للقسم الثاني
قوله ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به
بالعرض فكانه جواب عن سؤال مقدر وهو دخول الشر الداخل
في الوجود بالعرض وحاصله ان الشر لو كان له وجود
فانما يكون في القدر دون القضاء لانبعاث الفعل لكونه
خيرا لا لكونه مشتملا على الشر ولذلك كان مرضيا به بالعرض
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم
الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا
منهم الى انه نادر فاسمع انه ان كان احوال البدن في هيئته
ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط فيهما وحال
القبيح والمسقام او السقيم والحول والثاني منها لان من
النسبة السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او سلامة
كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة الخلق
والعقل واله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية
وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله
ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر

من العلم حسبهم النفع في المعاد إلا أنه من جملة أهل السلامة وينال
حظاً ما من الخيرات الآجلة وآخر كان مستعماً لو السقيم هو عرضة
الأذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش
غالب وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة
ووفرة **اقول** هذا الفصل يشتمل على سؤال قد
مضى والجواب عنه. والسؤال هو أنا نرى أن أكثر الناس
يغلب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب ويقل فيهم العالم
بالله واليوم الآخر وأنهم قد انصرفوا إلى قضاء الأوطار وحب
الدنيا وزخارفها مكبين تعالى أن الشقي قليل نادر لأنهم معذبون
في الآخرة بالملكات الردية وبهم غلبة وكثرة فأجاب
عن هذا بأن حال الناس على ثلثة أقسام طرفان وواسطة
أما الطرفان فأحدهما هو الذي يكون في غاية حسن الخلق
وكمال العلم بالمبدأ والمعاد وكشفهما من البطون في آيات الله
في الأنفس والآفاق ومن اطلع على سنة النبوة ومحاسن
الشريعة فله الدرجة القصوى من السعادة الأخروية وهو
المعرفة والملة لتبلا بجوار الرب والطرف الآخر الجاهل
الشرير المليل في أمور الآخرة فهو شقي متعرض للآلام
وهذا القسم فيه قليل شر. وأما الواسطة فهو العام الغاشي وهو الجاهل
البسيط الذي لا عرفة في المعاد ولهم نوع تصديق وإيمان بالمبدأ
والمعاد

وإن كان قاصراً عن القسم الأول وإذا أضيف إليه أحد الطرفين
وهو الطرف الفاضل صار للحسن غلبة ووفرة فهذا هو معنى هذا
الفصل **تنبيه** لا يقعن عندك أن السعادة في
الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك أنها لا تنال أصلاً إلا
بالاستكمال في العلم وإن كان يحصلها نوعاً أشرف ولا يقعن
عندك أن فادح الخطايا بانكه لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب
من الرذيلة وحد منه وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى
من يجعل النجاة وقفاً على عدد محدود عن أهل الجهل والخطايا
صرفاً إلى الأبد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان
اقول هذا الفصل يشتمل على [illegible] ويتضمن
الجواب الذي ذكر فيه دفع الأوهام وبيان هذا هو أن النفوس
البشرية وإن كانت سعادتها موقوفة على الاتصال بالعقل
الفعال لكن الاتصال به على مراتب وبحسب ذلك تختلف في
الشرف والرفعة فأشرفها هو الاستكمال بالعلم وليس القصور
منه مما يوجب الحرمان مطلقاً بل إنما يوجب ضرب من الجهل
وهو الجهل المركب أما من كان طالباً للحق أو مصدقاً للأنبياء
والراسخين في العلم الحكمية فإنها لا تحرم من رحمة الله وههنا
تفاصيل كثيرة وكان هذا يكون من أهم عشرة مسئلة

على هذا مرادنا

كيمها المعلم الاول لمصلحة ما واما ارتكاب الخطايا والمعاصي فليس
ادما ان صغايرها وتقاريف كبايرها مما يقطع حبل عصمة النجاة
ثم قال ولا يصغي الى من يحيل النجاة وقفا على عدد محدود من
اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد ثم قال واستبشع رحمه الله
بعض القول فيه والواجب ان يكشف كل سر ويفشى فانتظره
مفتشا وقد سبق ايضا اشارات وتنبيهات الى الطريق المستقيم

وهم وتنبيه ولعلك تقول هلا امكن ان يبرا القسم
الثاني من لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان
يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول
وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن
ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر
بالقوة عند المصادمات الجارية فاذا برئ عن هذا فقد
جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء
وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق
بالجود على ما بينا اقول هذا سوال
اورد على القسم الثاني من الاقسام الخمسة الممكنة وهو شديد التعلق
بسر القدر لان الناس يجدون ما لا يوافق طباعهم شرورا
واما لو استغرقوا في الحكمة الالهية وتعلقوا ملاحظتهم للحكمة والرحمة
للحبيب لا يجدون في الوجود شرا اصلا ولن

تلخيص الاقسام الممكنة في قسمين الخير المحض وما يشتمل على
خير كثير مع شر ما يسير والسوال هو ان المبدا لما كان منبعا
للخيرات وكان عالم العقول لم لا يوجد الخير المحض الخالي عن الشر
فاجاب عنه بان قال لو بري هذا القسم لكان غيره بل
كان القسم الاول وهذا السوال كثير الوقوع في خاطر العوام
من لم يمارس العلوم الحقيقية لان في ترك هذا يكون ترك خير
كثير لاجل شر قليل واقع بالعرض ولا يليق بالجود والكمال
اهمالها كان للنار جعل غير النار والماء غير الماء لان الاقتصار
على القسم الاول ترك لهذا القسم

وهم وتنبيه
ولعلك ايضا تقول ان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه
ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن
على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية
التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما تبعها ولما ان
يكون على جهة اخرى من مبدا له من خارج فحديث اخر
ثم اذا سلم هذا فيجب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب
التي تحدث فينفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف
الى الخير الفضل اقول هذا سوال ايراده
على الفاعل وذلك لانك عرفت ان ايجاد الموجب بخصوص قسمين

وان الشر ضروري الوقوع في ضمن الخير وهو واقع باسباب القدر
وواقع بفعل الموجد للخير الذي هو مبدا النظام فالذنوب
الصادرة عن العباد على هذا التقدير يكون واقعه باسباب
القدر فنساق اليها القضا الالهي ولا اختيار للعبد
في ذلك فلا يحسن على هذا عقابه فهذا هو السوال
والجواب عنه هو ان لحوق العقاب للنفس من لوازم ارتكابها
للخطيه وشبيه بلزوم المرض للبدن على نهمه فولبه واما ان
يكون على جهة اخرى من خارج يحدث اخر معناه ان معاقبة
الاشخاص وتعذيبهم بالاختيار فذلك ليس من زعمهم وراءيهم
وعلى هذا يندفع الاشكال ثم انه بالغ في دفع هذا السوال
واشتغل بدفعه على اصول القايلين بالفاعل المختار ايضا وسلم
ان العقاب يقع بفعل معاقب مختار يختم والثواب يقع بفعل
مختار ومع ذلك فالاشكال مدفوع وذلك لان الفاعل
المختار وهو اله العالم الذي هو انشا هذا النظام بالاختيار
بعد الاحاطه به فانما يمكنه انشا ذلك بوسايط واسباب
وارتباط الاسباب بالمسببات وارتباطها بعض ببعض من
جمله هذه الاسباب تخويف من طلق دنه الشهوة والغضب
بحكمه وكان الحكمه يقتضى استعمالها على اعتدال وعلى
وجه معين وكان طبيعة صاحبها يقتضى الخروج عن الاعتدال

الى الافراط فان تخويفه يكون من جملة اسباب النظام ورد الافراط
الى الاعتدال والتخويف يتم ويكمل بالتحقيق والتصديق
بان تعاقب كل من خالف مقتضى التخويف لان اهماله يخرج
التخويف عن كونه تخويفا فيبطل السبب المحتاج اليه في النظام
وعلى هذا يكون الحاق العقاب بالمخالفين تحقيقا للتخويف
من الشرور اليسيره وقد بينا ان هذا القسم لا يمكن اهمالها
وانه يكون تعذيبا لاشخاص جزئيه قليلين لاصلاح كثيرين
واشخاص كليه ويكون شبيهها باضرار الجزء لاصلاح الكل
وذلك حسن عقلا فان اليد المتاكله تقطع لاصلاح البدن
هذا معنى قوله ثم اذا سلم معاقب من خارج الى قوله
تقطع عضو مولم لاجل البدن بكليته ليسلم وما ذكره بعد ذلك
من قوله واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث
افعال تعالى انها من الظلم وافعال مقابلها الى اخره فهو
جواب عن سوال اخر مقدر وهو انه لسايل ان يسال فيقول
سلمنا ان التخويف من جملة اسباب النظام وانه يكون حسنا
لكن مخالفة مقتضى التخويف لما كان باسباب القدر فتعذيب
من وقع القدر في حقه ذلك بالكف للتخويف وتتميما له ليقع
التخويف في حق غيره ظلم لا يليق بالحكيم فاجاب عنه
بان قال هذه المقدمات التي يستعملونها في مثل هذا الكلام

ليست من الاوليات بل هي من المشهورات يصح استعمالها في مخاطبة الجمهور لمصالحهم هذا ما يتعلق بشرح هذا الفصل

النمط الثامن في البهجة والسعادة وهم وتنبيه

انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تميز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالنرد والشطرنج قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد عنهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت

ينبه بان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد لما يقتنص على الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله اليه والمراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية

اقول اعلم ان مسائل هذا النمط وحقيقته المطلوب منه انما تنكشف بتقديم مقدمة فنقول من لم يعترف بالمعاد حصر السعادة والبهجة في اللذات الدنياوية والمحسوسة من قضاء شهوة البطن والفرج ومقتضى القوى الغضبية من الظفر بالعدو وما يتعلق بالخيال من التلذذ بالغلبة والالتذاذ بالثروة والتكاثر وهم هؤلاء مختلفة في ذلك بحسب الزيادة والنقصان وهم مع اختلافهم يزعمون هذه الامور غاية السعادة واما الذين اعترفوا بالمعاد فمنهم قائلون باللذات الجسمانية ومنهم باللذات العقلية الروحانية ومنهم يقولون بهما اما القسم الاول فهو الذي يذهب اليه جماهير اهل [illegible] واما القسم الثاني فهو مذهب شيعة المشائين واما القائلون بالقسم الثالث فهم المحققون الراسخون في الحكمة الالهية وهذا الفصل يشتمل على ابطال قول من انكر اللذات العقلية الروحانية وحصرها في الحسية

وتبين ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية وبيانه ان اللذات
الحسية هي المطعومات والمنكوحات وهما بالنسبة الى
الامور الوهمية الباطنة ضعيفة فكيف بالنسبة الى العقلية
وذلك لان من طلب الغلبة ولو في امر خسيس كالنرد والشطرنج
قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
الوهمية فدل على ان لذة الغلبة آثر من المطعوم والمنكوح
وايضا لو حضر المطعوم والمنكوح في وقت الحاجة اليهما لكن
هناك حضور من يحتشمه ويستعظمه فانه ينقبض اليد عنهما
مراعاة للحشمة ومحافظة على ماء الوجه فدل على ان لذة مراعاة
الحشمة ومحافظة ماء الوجه آثر ومنها انه لو حضر مطعوم شهي
لكن راى هو انفقه منه وكان من كرام الناس فانه يتركه
ويصبر على الجوع ويؤثر به الغير لتوقع الحمد والثناء او توقع الثواب
في الآجل وهذا نوع من اللذات الباطنة العقلية
فدل هذا الدليل ان اللذات الباطنة اقوى وكذلك الشجاع
عند مناجزة المبارزين قد يركب ظهر الخطر لتوقع الثناء
وبقاء الذكر وليس هذا مختص بالعاقل وبنوع الانسان فان
من كلاب الصيد لمسك الصيد ويحمل الى صاحبه وهو جائع
وتطبيق الفاظ الكتاب مع ما ذكرنا ظاهر **تذنيب**
فلا ينبغي لنا ان نسمع الآن الى قول من يقول

انا لو حصلنا على حالة ما لا ناكل ولا نشرب ولا ننكح فاية
سعادة تكون لنا والذي يقول هذا يجب ان يتبصر ويقال له
يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم
من حال الانعام بل وكيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر
نسبة يعتد بها **اقول** هذا تنبيه لما سبق
ذكره وهو حصول اللذة عند فقدان الالات الجسمانية
اذ ثبت ادراك النفس بذاتها وبعقلانيتها فلا جرم قال
فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على
حالة لا ناكل ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا
فاذا تجردت النفس عن البدن وعلائقه امكن لها السعادة
والالتذاذ باللذات العقلية كما للعقول المجردة والملائكة
فلا يجب الالتفات الى قوله ثم اكد عليه بان قال من
حصر السعادة في الحسية يلزمه ان يقول ان ملائكة السماء
والعقول المجردة لا لذة لهم وان الانعام والدواب
في غاية الغبطة والسعادة لان هذه القوى فيهم قوية
تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف
الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة

خير هو مثل المطعم الملايم والملمس الملايم والذي هو عند الغضب
خير هو الغلبة والذي هو عند العقل خير فان وباعتبار
فالحق وبان وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول
في ذلك مختلفة وكل خير هو بالقياس الى شيء ما هو الكمال
الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها
معلولة بوجود كمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك
اقول هذا الفصل يشتمل على تحديد اللذة
والالم ولما كان الجمهور حصروا اللذات في الاكل والشرب
والنكاح وساير الامور الحسية احال الشيخ في كسر هذا
الوهم بجزء من التلطف حسن وهو انه اخذ اللذة من
حيث هي لذة والالم من حيث هو الم وعرفهما تعريفا خاصيا
لشامل العاقل وينبه على اللذات العقلية والالام
العقلية فقال اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو
عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك وتفسيره هو
ان الادراك جنس والنيل يخصص هذا الادراك انما ذكره
الذي هو جنس اللذة والالم وقوله لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير يخرج عن ادراك الالم وقوله
وقوله من حيث هو كذلك هو فصل يخرج عما لا يكون نيلا

مثل من يدرك ان غيره اكل طعاما لذيذا فان هذا ادراك لوصول
ما هو كمال وخير عند المدرك لكن ليس من حيث كذلك بل
كان ادراكا بالبصر فلم يكن لذة عنده ثم لعبد التنبيه للنفس
وتعقلها والادراك الخاص بها والكمال الملايم لها يلزمه
الاعتراف بوجود لذة مغايرة للذة المطعوم والمنكوح وبالجملة
الجسمانيات وينكسر قوة الوهم ويسلم حكمه بحصر اللذات
في هذه الجسمانيات المعدودة وهذا هو المقصود من تقديم
هذا الفصل وهكذا تحديد الالم قوله وقد يختلف الخير
والشر بحسب القياس فالمراد منه ان هذه الكمالات
والخيرات لما كانت مختلفة بالقياس الى القوى الدراكة فليس
كمال البصر هو كمال اللمس ولا كمال السمع هو كمال الشم فان
المشموم لا يلتذ من حيث يبصر او يوكل ولا المأكول يلتذ به
من حيث يلمس او يبصر بل لكل قوة كمال يختص به نبه على
هذا المعنى ثم عد اجناس القوى الدراكة وذكر الكمال
الخاص بكل واحدة فقال فالشيء الذي هو عند الشهوة خير
هو مثل المطعم الملايم والملمس الملايم والذي هو عند الغضب
خير هو الغلبة والذي هو عند العقل فان وباعتبار فالحق
وبان وباعتبار فالجميل وانما قسمه كذا لان العقل القسمين
لانه يشير فيما سبق ان العاقلة لها قوتان احدهما قوة نظرية

والاخرى عملية فكمال القوة النظرية معرفة الحق والمبدأ الاول
وكلمته فيضان جوده وكمال القوة العملية معرفة الخير والشر
والتميز بينهما قوله فكل خير بالقياس الى شيء فهو الكمال
الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول وانما خلقت
تلك القوة لحصول ذلك الكمال قوله وكل لذة فانما
تتعلق بامرين بكمال خيري وادراك له من حيث هو كذلك
فالمراد منه ان يبين توقف حصول اللذة على الادراك المذكور
ذكره وبالشرط المذكور وهو من حيث كذلك **وهم وتنبيه**
ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة
التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة ولا يلتذ بهما ما يلتذ
بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان
حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر
بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة
الطبيعية مغافصة غير محسوس التدريج لذة عظيمة **اقول**
المقصود ايراد سؤال على حد اللذة فانه ليس بمانع من
دخول غيره فيه وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا
لا نلتذ بهما والجواب عنه بعد المسامحة والتسليم وهو ان الادراك
الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار
المحسوسات يذهل النفس عن احساسها ويقول ايضا لا نسلم

ان الصحة ليست تلذ بل الصحة في ابتداء حصولها في غاية اللذة وزائد
على سائر اللذات ونقش الفاظ الكتاب ظاهر **تنبيه**
واللذة قد يحصل فيكون كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن
لا يشتهي اشتهاء شائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه
ليس خيرا في تلك الحال او ليس يشعر به الحس من حيث هو خير
اقول تلك فيه زيادة تنقيح وتقرير للحد المذكور
وهو ادراك الخير من حيث هو خير لكن بيان هذا العائد يتضمن
سؤالا وجوابا اما السؤال فهو ان تعال الحلو في نفسه لذيذ
وهو خير بالقياس الى القوة الذائقة ومع ذلك يصل هذا الخير
الى القوة الذائقة وتدركه القوة ولا يحصل اللذة بل يحصل
الكراهة وجوابه هذا لانه لم يحصل هاهنا ما ذكرنا
في حد اللذة لما ذكرنا من ان اللذة ادراك لوصول ما هو خير
بالقياس الى المدرك ويكون الادراك ادراكا من حيث هو
خير وهنا لم يحصل هذا المعنى لان هذه القوة ما اشتهت
اشتهاء شائقا فالحاصل ان الحلو ان كان في فمه مرا فلم يحصل
ادراك ما هو خير من حيث هو خير فهذا هو معنى هذا الفصل
تنبيه اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنى عما
سلف عنه اذا لطف لعمه ذنا فعلنا ان اللذة ادراك كذا
من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه

اذا لم يكن سببا لما فارغا امكن ان لا يشعر بالفرط اما عن السالم
فمثل علك المعدة اذا عاف الحلو واما عن الفارغ فمثل
الممتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال
ما به عادت لذته وشهوته وبادر ساخر ما هو الان يكرهه
اقول هذا الفصل يشتمل على اتمام المقصود
ولما ذكر السائل سؤالا على الحد المذكور زاد الشيخ هنا قيدا آخر
وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك
فارغا عن الشواغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء
المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة
لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة ومعنى عاف اي كره
والحد على هذا الوجه يكون هكذا ان اللذة ادراك ونيل لوصول
ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ولا مضاد هناك
للكمال المدرك كما في مر الفم ولا شاغل للمدرك مما يذهب
بذوقه وشهوته وهذا مما لا يرد عليه السؤال المذكور
تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة
الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة
كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال
العائق عظم الالم **اقول** لما فرغ من
بيان تحقيق اللذة واتمام القول فيه شرع في حد الالم

قال كما ان اللذيذ قد يحضر مع انه لا يلتذ به فقد يحضر السبب
المولم ولا يتألم به وذلك اما لسقوط القوة كالمريض عند
قرب الموت فانه ربما لا يحس بالآلام العظيمة لسقوط
القوة الدراكة او لحصول العائق كالعضو الخدر فانه لا يتألم
من الاحتراق واما اذا انبعثت القوة او زال العائق
حصل ادراك الالم وهذا الذي ذكره يكون جوابا عن السؤال
الممكن ايراده كما اورد على حد اللذة مع دلالة الفاظه على ما ذكره
ها هنا **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا
ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد
اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن
اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا
يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة
عند لذة الجماع مثال الثاني حال كل ناس وصب الى سقام
عند الحمية **اقول** لما فرغ من ذكر احد
من الالم واللذة يريد ان يشير ههنا الى ذكر اللذات العقلية
وحاصله ان اللذات والآلام الحسية اذا كانت معها عائق
لم يلتذ بها كذلك اللذات العقلية اذا كان لها مانع وعائق
لا يلتذ بها وفي اللذات الحسية ان لم يجتهد هو الاجتهاد
لا يحصل فكيف يحصل اللذات العقلية بلا تحصيل عظيم

ورياضات قويه واجتهاد تام ثم تمكنا بالعود الجماليه في اقوى
كان امنع له من طلب اسباب اللذات العقليه وقد حافظ الشيخ
في هذا الفصل مع الايجاز على جميع ما ذكرنا حيث قال
لكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا نجد اليها
شوقا وقال في طرف الالم ولكن اذا لم يقع المسمى بالمقاساه
كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز وما احسن
ضرب المثال بالعنين لمن ثبت بالبرهان عنده وجود شي
وحصول التصديق به لكنه لم يذقه ولم يدركه ولذلك قيل
ليس الخبر كالمعاينه وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبه
عين اليقين **تنبيه** كل مستلذ به فهو سبب كمال
يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا يشك في ان
الكمالات وادراكاتها متفاوته فكمال الشهوه مثلا ان
يتكيف العضو الذائق بكيفيه الحلاوه ماخوذا عن مادتها
ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب كان كانت اللذه قائمه
وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوه الغضبيه
ان تتكيف النفس بكيفيه غلبه او بكيفيه شعور باذى
يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه
او ما يذكره وعلى هذا حال ساير القوى وكمال الجوهر العاقل
ان يتمثل فيه جليه الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه

ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا
عن الشوب مبتدا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقليه العاليه
ثم الروحانيات السماويه والاجرام السماويه ثم ما بعد ذلك
تمثلا لا يباين الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر
العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي
خالص الى الكنه عن الشوب والحس شوب كله وعدد تفاصيل
العقلي لا يكاد يتناهى والحسيه محصوره في قله وان كثرت
فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذه الى اللذه
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك
فنسبه اللذه العقليه الى الشهوانيه نسبه جليه الحق الاول
وما يليه الى نيل كيفيه الحلاوه ونسبه الادراكين

اقول لما فرغ من تحقيق اللذه والالم
شرع في تقرير ما هو مقصوده وهو حصول اللذه العقليه
التي هي اكمل اللذات للنفس الانسانيه فقال كل مستلذ
به سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم ان
الكمالات متفاوته فلكل قوه من القوى كمال خاص ولكل
مدرك خير مخصوص فكمال الشهوه تكيفها بكيفيه الحلاوه
في قوه الذوق مثلا وفي الشم بكيفيه الرائحه الطيبه ولا
يكون الرائحه الطيبه كمالا وخيرا بالقياس الى القوه الذائقه

وكذا بالعكس وهكذا في القوة الغضبية واما كمال الجوهر العاقل
فان يعقل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه
وانما قيده بالجلية وقدر ما يمكنه لان خفيه وكمال المدرك لا نهاية
له ولا يحيط به ولا يدركه بالتمام غيره وانما قال بهما بعد ذلك اجله
مخصصه لتفسير وبيان الحق تعالى جل جماله وبهاء عن سناءه
مخصوص بذاته وله جميل واحسان وهو جود الفايض على
البريه وهذا الجود والجميل والفيض يسميه احسانا وذلك
البهاء والجمال يسميه حسنا وجمالا وبهاء ثم قال يعقل فيه
الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب بعيدا خاليا عن
شوائب الظنون والاوهام لان ما يحكى لا يدرك الا كيفيات
بعض سطوح الاجسام التي بحضرة فاذن الادراك العقلي
خالص الى الكنه عن الشوب والحس شوب كله ثم قال
وعدد تفاصيل العقل لا تكاد تتناهى وذلك لكثرتها ونسب
الواقعة بينها ومدركات الحواس محصورة في اجناس قليلة
وان تكثرت فانما تكثر بالاشد والاضعف قوله ونسبتها
الى نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك الى اخر الفصل معناه ان اللذة تكون بقدر
كمال المدرك وشرفه وبقدر قوة الادراك وخلوصه
عن الشوب وبطول الفاظ الكتاب ظاهر جلي

تنبيه الان اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه
ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك
منك لا منه وفيك من اسباب بعضها بينت عليه **اقول**
يريد هنا ان يجيب عن سؤال مقدر والسؤال ان الجواهر
العالية حاضرة والادراك بها ممكن للنفس فلم لا يلتذ بها
فاجاب عنه بان الجواهر العالية حاضرة ولكن النفس ما استعدت
بعد لان تدركها وتلتذ بها لا استعداد الغريب فهنا مانع وعائق
كما يشاهد المانع في اللذات الحسية وذلك لاشتغال النفس
باللذات المحججه وانغماسها في اللذات الخسيسة كالمريض الذي
لا يشتهي الحلو وذلك لان انغمار النفس في هذه الجسمانيات
مرض لها وهذا معنى قوله وفيك من اسباب بعضها بينت

عليه وسندرج في هذا الفصل ما ذكر انه لم يرد المعنى
اللذة يسمى ذوقا فان المرض الذي حصل للنفس بسبب مقارنة
الجسمانيات منع الذوق الاصلي ولان تعلقت بتحصيل الكمال
فلا اشتاق الى اللذات العقلية ولان كان يشتهي المناسبة والملايمة
لها بالحقيقة مثل عليل المعدة الذي فسدت شهوته فانه
يشتهي تناول الطين والفحم ولا يميل الى الاطعمة اللذيذة
بل يعف عنها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل
التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات

يلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقه كمثت بعدها
كما كانت قبلها لكنها تكون كالآلام متمكنه كان عنها شغل فوقع
اليها فراغ فأدركت من حيث هي منافيه وذلك الالم المقابل
لمثل تلك اللذه الموصوفه وهي الم النار الروحانيه فوق الم النار
الجسمانيه **اقول** لما تقدم ان اشتغال النفس
بالمحسوسات والجسمانيات وعلايق البدن يمنع لها من الشوق
الى كمالها المناسب ومن الاجتهاد في تحصيل اسباب ذلك
الكمال يتبين ان هذه الهيات التي ذكرناها بانها مانعه ان
تمكنت وصارت ملكه في النفس وبقيت الى بعد المفارقه
كانت النفس بعد مفارقة البدن تكون كما كانت قبل المفارقه
بمعنى انها تكون محجوبه عن كمالها الخاص بها فينبغي للعاقل
ان يجتهد في ازالتها بتحصيل العلوم الحقيقيه وانواع الرياضات
المزيله لتلك الرذايل لانها تقتضي حصول الالم للنفس
في كل حال لكن قبل المفارقه وقع عنها شغل بحصول
المشتهيات الجسمانيه واما بعد المفارقه وانقطاع
الاشتغال ادركت النفس هذه الهيات من حيث هي
مولمه منافيه مانعه عن حصول الكمال وهذا معنى قوله
كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي
منافيه وهو الم النار الروحانيه فوق الم النار الجسمانيه

تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيله النفس من جنس
نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقه
فغير مجبور وما كان بسبب غواش غريبه فيزول
ولا يدوم به التعذيب **اقول** يريد ان
يبين هنا احوال النفوس في استحقاق هذه اللذات والالام
ومراتب اللذات العقليه وكذا الالام بالشده والضعف
واي الاقسام يسهل زواله واي الاقسام يعسر ويتعذر زواله كما هو
مذهبه واعلم ان الكمال الحاصل للنفس الناطقه انما يحصل
اذا استعدت استعدادا تاما وخلصت عن الهيات الرديه
والرذايل المانعه والاستعداد التام يحصل باكتساب الفضايل
والعلوم الحكميه الحقيقيه والاطلاع على سر الايجاد ومعرفه
المبدا والمعاد كما ينبغي فمتى فارقت النفس عن البدن
وفيها في ذاتها صفه من الهيات الرديه فتكون معذبه
ومتالمة وتكون العذاب والالم بقدر المتعلق ثم قال
وما كان بسبب غواش غريبه فيزول ولا يدوم به التعذيب
اعلم ان هنا مباحث وهو ان الاستعداد قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا والبعيد يقرب الى الفعل بالتدريج
في الازمنة والادهر المتطاولة كما قال الله تعالى
لابثين فيها احقابا والقريب يحصل سريعا ولا يدوم به التعذيب

تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما القي اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء **اقول** هذا يتضمن جوابا عن سوال يرد على ما تقدم وهو ان نقصان الاستعداد سبب للعذاب وهو ان منهم من تفطن بهذا الشقاء ذكر انهم لم يطلبوا تحصيل من العلم والعمل وتكاسل او اشتغل بالضد من الطريق المستقيم وهم الجاحدون والمهملون والمعرضون واما الذين لم يتفطنوا ولم يتنبهوا وهم البله وغيرهم من اهل الغفلة فلم يعذبوا بهذا العذاب لان النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى الكمال لانها لا تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفس كمالا حقيقية ليس باولي فهو ما قال فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام ويقال عيش ابله اي قليل الاهتمام وهؤلاء لا يعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها فلم يحصل لها الغبطة العليا والسعادة العظمى هذا ما يتعلق بشرح هذا الفصل

تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس الشقية وسبب شقائها شرع في بيان احوال النفوس السعيدة الواصلة الى اللذة العليا قال والعارفون المتنزهون يشير به الى المحصلين للفضائل الخلقية للنفس فانها اذا تطهرت تجردت عن محبة الدنيا وعلائقها واطلعت على معايبها اذا فارقت الابدان حصل لها الكمال الخاص بها وهو السعادة العظمى واللذة العليا وما احسن ما عبر عن معنى مقارنة البدن بوضع الدرن فانها ما دامت متعلقة بالبدن تكون مرآتها غير صقيلة فاذا فارقت زال عنها الدرن وانتقشت بالحقائق والمجردات

تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء **اقول** يريد ان يذكر في هذا الفصل ان من هذه اللذات قد يحصل شيء والنفس متعلقة بالبدن

وان كنا قد قررنا ان الاطلاع على جمال الحق ونهايته مشروط
بوضع دون البدن ولكن يكون بقدر علوهم وصفا باطنهم
واجتنابهم عن العلائق الجسمانية قوله وليس هذا الا لتزداد
مفقودا من كل حجب والنفس في البدن تشعر بان حصول
هذا الا لتزاد بالكلية والنفس في البدن غير متصور ولكن
حصول بعضه ممكن ولهذا قال المعرضون عن الشواغل
يعني به رفع الحجاب والموانع فاذا فعل ذلك صار حجاب
البدن رقيقا وصارت النفس العارفة كانها تنظر الى
المحبوب من ورا ستر رقيق فيجد لذة عظيمة شاغلة
لها عن كل شي رق الزجاج ورقت الخمر **تنبيه**
والنفوس السليمة التي على الفطرة ولم يغلظها مباشرة
الامور الحسية الارضية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير
الى المفارق غشيها غاش شائق لا تعرف سببه
واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها
الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا
شديدا وذلك من افضل البواعث فمن كان باعثه
اياه لم يقنع الا بتمة الاستبصار ومن كان باعثه
طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه
شرايط لذة العارفين **اقول**

ربما النفوس السليمة النفوس التي لا تكون فيها هيات ردية
وصفات مهلكة ولا تكون منغمسة في الشهوات الجسمانية
كانها تكون على الفطرة يعني على استعدادها الفطري ومعنى
ما ذكرنا قوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة
ومعلوم ان رجوعها لا يكون كما كانت في اول خلقها بل معناه
ان تكون خالية عن الرذائل والاكتسابات الردية المخالفة للحق
واذا كان حالها على هذا وصفها فانها اذا سمعت ذكرا روحانيا
يشير الى العوالم المفارقة غشيها غاش شائق لا تعرف سببه
لانها ما دامت مشغولة بالقوى البدنية عرض لها خمود عن الادراك
وحجاب عن الابصار لاجرم نسيت نفسها ونسيت وطنها الاصلي
حتى اذا نسيت الى الكمال لاشتغالها بتمتعها اللذات البدنية
فاذا سكنت الحجاب او ارتفع فتذكر الان تذكرها لا سيما
اذا سمعت ذكرا من ذلك العالم فتشتاق اليه فهذا
معنى قوله ولم يغلظها مباشرة الامور الارضية الحاسية
وتشبيه غريبا بعيدا عن الاهل والوطن يذكر اهله ووطنه
فكاد يطير شوقا اليهم فكذلك هذه النفوس تجد لذة
مبرحا وشوقا مع لذة موحشة وهي لا تعرف سبب ذلك
لانها بعدما استحكمت بالعلايق الجسمانية والرباطات
المظلمة حتى لم تكن تنبئ عن الوطن والاهل

حال كونه طفلا فهو يتذكر غربته ووطنه فيحن الى الوطن مع انه
لا يعرف تفصيل ذلك كذلك حال هذه النفوس اذا سمعت ذكرا
للعالم الاعلى اشتد شوقها بخلاف النفوس المنغمسة في الشهوات
حتى صارت فظة غليظة لمتابعة الهوى فلا يكون لها شوق الى
الكمال وقد يتفق لبعض الناس ان يتشبه بالعلماء الراسخين في
الحكمة البالغين في الرياضة فيتواجد ويظهر الشوق ويحدث
بالفاظ يتلو بها الاخرى وهذا هو المراد بقوله ومن كان باعثه
طلب الجاه والمنافسة اقتنعه ما بلغه العرض **تنبيه**
واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة
تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون
موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا
او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذي للعارفين فاما التناسخ في اجسام
من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا
تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد
نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون
عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس
ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به
او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع
اخر لنا

اقول يريد ان يبين هنا احوال نفوس البله
لانه قبل هذا شرح احوال نفوس السعداء ونفوس الاشقياء وهم
المنغمسون في الشهوات المتبعون للهوى المعرضون عن الجنبة
العالية مع استعدادهم للكمال وقال اذا تنزهوا اي يكون مع البلاهة
يؤمنون بالله واليوم الاخر وصدقوا الرسل وخلوا عن صداء
الشهوات وخبث الحيل ويتبعون الشرائع في الاقتصار من
الدنيا على ضروريات العيش فهم لا محالة البله المتنزهون ولا جرم
يصيبون نصيبا من السعادة الاخروية ولهذا قال اذا تنزهوا
خلصوا الى سعادة تليق بهم وقد ذكر ان الاستعداد التام
للاستسعاد بتلك السعادة موقوف كما ذكر في كتاب الشفا
على بلوغ القوة النظرية وهذا لا يليق بنفوس البله بل
اللائق بهم ما يتصورونه سعادة وتلك ايضا جسمانيات
من الاكل والشرب والنكاح وساير المتخيلات والمتوهمات
هذا معنى قوله ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم
يكون موضوعا لتخيلات لهم وذلك لان هذه الامور التي
عددناها من جنس المحسوسات لا يمكن وقوعها باعيانها
حقيقة بعد فقد البدن لفقد الالات فان لم يمتنع التعلق
بشيء اخر يستعمل مثل هذه الالات كما كان البدن او
تعلق به بشرط امكان استعمال النفوس والا التعلق بها

ببعض الاجرام السماوية ويكون موضوعا لتخيلاتهم
ومعنى قوله او ما يشبهه ويشبه الاجسام السماوية هو الروح
الحاصلة في بدن الانسان وهذا القول يوهم بالتناسخ
واشتغل الشيخ هنا بابطاله بعض الحكما قالوا ان هذا المذهب
فالحاصل ان نفوس هذا الفريق تتعلق ببعض الاجرام السماوية
او ما يشبهه من البسائط او المركبات لتصير آلة لتخيلات
هذه النفوس وهذه النفوس تتخيل مثل هذا الجسم آلة التخيل
تلتذ بسبب ذلك بالاكل الطيب والشرب الهني والنكاح
والثياب الفاخرة والمراكب البهية كما يراه النائم في نومه
وذلك الذ واطيب فيتخيلون السعادة التي هي اللائقة بهم فانهم
تصوروها واشتاقوا اليها قوله ولا يمتنع ان يكون جسما
سماويا او ما يشبهه اراد به نوع الجسم عن مصرح به قوله
ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين وذلك لان هذه النفوس لما تعلقت
بتلك الاجسام التي جعلتها آلة للتخيل وسعدت بذلك
وحصلت على اللذة امكن ان يقال تبقى هذه النفوس على هذه
الحالة ابدا وهذه اللذات هي غاية سعادتها ويمكن ان
يقال لا تبقى على ذلك بل تنتقل الى الكمال العقلي الذي
ذكرناه. كان ذلك هو المناسب لها بالفطرة الاصلية

وكما انها جعلت هذه الاجسام آلة للتخيل كذلك جعلتها آلة
للاستكمال بالتعقلات ويحصل الاستعداد الذي هو شرط
حصول ذلك الكمال المعقول المناسب فاذا حصل ذلك
الشرط بالتمام فارقت تلك الاجسام ايضا واتصلت بالكمال
الاعلى وحصلت لها اللذة العليا وصارت جوهرا عقليا بالفعل
كما ذكرناه من حال العارفين قوله فاما التناسخ في اجسام
من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا
تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة وكان لحيوان واحد
نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون
عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس
ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به
او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسطه هنالك واستعن بما تجد في
مواضع اخر لنا اعلم انه يبطل التناسخ بوجهين احدهما
ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفس من المبدأ
المفارق ويتصل بنفس اخرى فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال
والثاني ان يقال النفوس المستنسخة اما ان تتصل بالابدان
الثانية حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله او بعده
بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني
قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان

فانه كان قد حدث في تلك الحال فاما ان يكون عدد النفوس
المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية
او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول
يجب ان يتصل بكل نفس بدن اخر ويجب ايضا ان يكون بدن ٥
عدد الكاينات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان
وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد
اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة فالاول
يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة
وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فتبقى الكل غير
متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة
هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض
غير متصل وهو خلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان
يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان
واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض
النفوس ببعض الابدان او يحدث للبعض الاخر نفوس اخر
ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض
تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث
النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية

وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون
ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني
وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس
المفارقة بعد المفارقة بزمان يجوز كونها معطلة في زمان
جاز ذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ
وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث
مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس
اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة
وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي
الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا حجج على الثانية
واعلم ان من يقول بالمعاد الجسماني لا بد وان يعتقد انتقال
النفوس اما ملحد بالمحدثين والمتشرعين منهم لا يجوزون
الانتقال وان كان ينقل عن ارسطاطاليس انه رجع
عما ذهب اليه من امتناع المعاد الجسماني الى مذهب شيخه
ومعلمه افلاطون وساير القدماء واما العلماء والقدماء
من الحكماء فقد قالوا بالمعاد الجسماني وانتقال النفوس
لكن بينهم اختلافات كثيرة في التفاصيل يتعسر حصرها
والله اعلم بجميع احوال النفوس واسرارها وما يتعلق بها
فهذا نبذ من اختلاف الاراء في هذه المسألة وكيفية المعاد الجسماني

اشارة اجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه
اشد الاشيا ادراكا لاشد الاشيا كمالا الذي هو برى
من طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل
له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما
والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة
متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق
ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي
للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا وفاته شئ
واما العشق فمعنى اخر الى اخر الفصل **اقول**
يريد بيانا ان نصف ابتهاج الاول بذاته وهو اعلى
مراتب اللذات العقلية وبعده الذوات التي لها الكمال
في الابتهاج والتي لها ذلك بالفعل والتي لها ذلك بالقوة
فبدا باعلى الرتب وقال اجل مبتهج بشئ هو الاول
بذاته وذلك لانه لما تقرر فيما سبق ان اللذة هو
ادراك ما هو الكمال ومعلوم ان الادراك كلما كان
اقوى والمدرك اكمل كان الابتهاج اتم لان الادراك
هنا هو عين الذات صح ان ادراك الاول اقوى
والمدرك هو ذات الاول وهو اكمل الاشيا وابتهاجه
بذاته لا بغيره فيجب ان يكون الابتهاج اتم

ومعنى قوله ولا شاغل له عنه هو ان الغيبة غير متصورة والعشق
الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو
الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة
من وجه معناه ان المتصور على قسمين متصور لم يحصل تمام الحصول
ومتصور حصل من كل وجه والاول هو العاشق المشتاق والثاني
هو العاشق العشق الحقيقي فيكون الثاني عاشقا لذاته
معشوقا لذاته وكما هو معشوق لذاته كذلك معشوق
لغيره لابتهاج سائر الذوات المجردة به فهو معشوق لذاته
ولغيره ثم بعد الاول المبتهجون به وبذواتهم وهم
الجواهر العقلية القدسية وذلك لان ادراكاتهم غير مكتسبة
وبريئة عن القوة قوله وليس ينسب الى الاول ولا الى
التالين من خلص اوليائه القديسين شوق اما في الاول
فبعد ظهر انه لا يتصور الغيبة فلا يتصور الشوق واما
في حق العقول فلان ذواتهم وكمالاتهم بريئة عن القوة
بل كمالاتهم حاصلة بالفعل والشوق انما يكون اذا
كان بالفعل من وجه وبالقوة من وجه واذا كان كل ما هو
بالقوة حاصلا فلا شوق قوله وبعد المرتبتين مرتبة
العشاق المشتاقين فذلك اشارة الى عالم النفوس فانها
ادركت شيئا ولم تدرك الكمال فتكون مشتاقة
بالتمام

قوله فهم من حيث هم عشاق مفتنا لوا ابدا لاما نهم ما لمذون
ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لهم صنا في منهم اذى تما
ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى
مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا
حال الذي الحكة معناه ان هولاء المشتاقون جمعوا بينهم د الذي قد
اللذة والاذى جميعا لانهم من حيث حصل لهم الادراك
والمدرك من وجه فهم من هذا الوجه ملتذون ومن حيث
انهم فاتهم شي وهم فاقدون لما يشتاقون اليه يصيبهم
الاذى والالم لان الالم هو فقد المشتاق اليه لكن
هذه الالام لا تكون الاما محضة بل مخلوطة باللذة
قوله ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان كانت
تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة
معناه ان هذا الشوق مبدا لحركة الى التتميم والتكميل
فان ادت تلك الحركة الى الوصول المشتاق اليه بالكمال
بطلت الحركة ولم يبق الشوق بل يحصل الابتهاج
وينقلب الشوق عشقا وهذه الحالة للنفوس البشرية
محلفة بم ... والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة
العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون
عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق الخ

اللهم الا في الحياة الاخرى وذلك لان العلائق البدنية
ما نعت من النيل التام فتقطع العلائق بالكلية انما يكون في
الحياة الاخروية قوله وتتلوها هذه النفوس نفوس
بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على
درجاتها الى اخر الفصل معناه ان النفوس البشرية
على ثلثة اقسام نفوس هي في اعلى درجاتها في العرفان وهي
التي ذكرها وفي مقابلها نفوس كافرة فاجرة وشوقها
الى الامور البهيمية والسبعية وقد يكون سبب الشوق
حاصلا لها لكن لانغماسها في عالم الطبيعة منع حصول
الشوق الى عالم القدس فاذا فسد البدن وقواه
حصل لها الشوق وحصل الالم على حاسة قبل هذا فهذه
النفوس في اخس رتب السفالة وبين المرتبتين ومنها مراتب والنفوس مترددة
كثيرة ودرجات متفاوتة وهو معنى قوله نفوس مترددة
بين جهتي الربوبية والسفالة فهذه من احوال النفوس
البشرية اذا عرفت هذا فاعلم ان الشوق على اقسام الهوى الاطلاق
وعلى العقول المفارقة محال **تنبيه**
فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شي
من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا
الى ذلك الكمال وشوقا طبعيا او اراديا اليه اذا فارقه

وجه من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية وهذه جملة وستجدها في العلوم المفصلة لها تفصيلا **أقول** فسر العشق بالابتهاج والالتذاذ الحاصل من إدراك الكمال ونيله والشوق بحصول ذلك من وجه دون وجه وعلى هذا يشترط الشعور والإدراك في العشق والشوق جميعا ثم قال فإذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا طبيعيا أو إراديا إلى ذلك الكمال وشوقا إرادياً أو طبيعياً إليه إذا فارقه بحسب العناية الأولى فاعلم أن كل جسم وكل قوة قائمة بالجسم فإن له شيئا هو كمال له ومطلوب كالحلو للقوة الذائقة وكالسكون في الحيز الطبيعي للجسم فإن كان الكمال حاصلا بتمامه كان عشقا وإن لم يكن حاصلا بتمامه يكون شوقا وما أحسن ما قال إذا فارقه بحسب العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية يعني بأن يبلغ الكمال ويحصل العشق بحصوله ويرتفع الشوق وفي هذا الكلام سر دقيق وحاصله أن لكل جسم مركب نفسا مدبرة له ويكون ذلك الجسم آلة لها في الاستكمال وتلك النفوس لها شوق وعشق وتوجه إلى غايتها من الكمال فإذا فارقتها الرحمة بلغت غاية الكمال

ولهذا السر تفاصيل لا تحويها أسفار ومجلدات ومن لم يتفطن لمثل هذه الأسرار ليس يمكنه تصور ذلك وهذا آخر ما في هذا النمط من هذا الجنس

النمط التاسع في مقامات العارفين

تنبيه إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك فإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ثم حل الرمز إن أطقت **أقول** قوله للعارفين مقامات يشير إلى تشرع وتعدد واختلاف وتفاوت في العارفين ومقاماتهم لأن كل نفس يستحق مرتبة خاصة في العرفان وكذلك تختلف منازلهم في السلوك في حياتهم الدنيا وأما ما يحصل لهم بعد المفارقة والتجرد بالكلية فذلك لا يمكن التعبير عنها وما يذكر في هذا النمط محصور في أقسام ثلاثة الأول في حقيقة العرفان

والعارف وما يمتنى به العارف عن غيره وما يعرض للعارف والمتفاوت من مقصود العارف ومقصود غيره والقسم الثاني في كيفية ابتدا سلوكهم وتدرجهم في الاشتغال من منزل الى منزل وخاصية كل منزل والقسم الثالث في علامات العارفين واماراتهم وكذلك الاحوال التي تظهر عليهم وقد نبهت على ان لنفوس العارفين خصايص ليست لغيرها لان نفوسهم قد تعرضت للصفا والزكا الى حيث تقهر القوى البدنيه وكسرت الشهوه والغضب ولا تنجذب الى القوى البدنيه وتشتغل باشغال نفسه واستعمال الافكار النافعه والامور العقليه وعبر عن هذا المعنى بقوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس والجلباب هو الملبس من الكثيف فقوله مع انهم لعبد في الجلباب ولكنهم بلغوا من تزكيه النفس وصقل المراه وبوصول الحجاب الكثيف البدني بتجردها وكسر سورة نهاية وردها الى الاعتدال الذي يوجب تطويع النفس الى حيث صار البدن لا يحجبهم عن افعالهم واطلاعهم وكانهم خلعوا الجلباب وتجردوا عنها فهذا معنى قوله قد نضوها لان نضو البدن الثوب هو نزعه وخلعه قوله ولهم امور خفيه فيهم وامور ظاهره عنهم معناه

ان امثال هذه النفوس تحصل لها شيان احدهما العرفان الذي يحصل في قلوبهم الطاهره وهو خفي عن ادراك اكثر الخلق والثاني الاحوال الظاهره وهو ترك الحسابات والاشتغال بها الا بقدر الضروره قوله يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها لا شك ان الاستنكار حيث هو لا يكون للجهل والتعظيم يكون من العرفان فان من جهل النفس وسعادتها وكمالها ولم يجاوز نظره الجسم والجسمانيات استنكر هذه الامور التي تظهر عن العارف فتارة نسبه الى الجنون وتارة الى الكيد والمكر والخداع ومن كان عالما بالنفس واحوالها وعارفا بغاياتها استكبر هذه الامور واستعظمها واستدل بهذه الاحوال على علو همتهم وبلوغهم الى الرتبه العليه في العرفان قوله ونحن نقصها عليك معناه ان الغرض من هذا النمط واقتصاص مثل هذه الاحوال قصه سلامان وابسال واعلم ان جماعه من الفضلا اكثروا القول في تاويل هذه القصه واما القول المحقق فهو الذي وجد الامام العلامه نصر الدين الطوسي رحمه الله لان ابا عبيد الجوزجاني اورد هذه القصه في فهرست تصانيف كتب الشيخ وحاصل القصه على ما اختصر هذا الفاضل ...

هو ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال
اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشا صبيح الوجه عاقلا
متادبا عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت
لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان
بذلك وابى ابسال من مخالطة النسا فقال له سلامان ان
امرأتي لك بمنزلة امك فادخل عليها فاكرمته واظهرت عليه
بعد حين في خلوة عشقها فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه
لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك اختي واملكها به وقالت
لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي
اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل
عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تانس بك وليلة الزفاف
باتت امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك
نفسها فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال
وقال في نفسه الابكار الحييات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغشى
السما في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني
اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك فاخذ الجيش
وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا
من غير منة عليه وكان اول ذي القرنين استولى على وجه
الارض

ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيت عاودت الى المعاشقة
وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان
ابسالا اليه في جيوشه ففرقت المراة في روسا الجيش
امواله ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفروا به الاعدا
وتركوه جريحا وبه دما حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة
من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك حتى
انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به واذلوه
وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش
والعدة وكر على الاعدا وبددهم واسر عظيمهم وسوى
الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه واعطتهما
مالا فسقياه السم فاغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه
وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه جلية الحال فاوحى اليه
فسقى المراة والطابخ والطاعم ثلثهم ما سقوا اخاه فهذا
ما اشتمل عليه القصة وتاويلها ان سلامان مثل النفس
الناطقة وابسال العقل النظري المترقي ان يصل عقلا
مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كان يترقى الى
الكمال وامراة سلامان القوى البدنية الامارة للشهوة
والغضب المتحدة بالنفس صايرة شخصا من الناس وعشقها
لابسال ميلها الى تحصيل مآربها الفانية واباه انجذاب

الى عالمها اخيها التى هلكها القوة العملية المسمى بالعقل العملى
المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة وتلبسها نفسها
بدل اختها تسويل النفس الامارة لمطالبها الخسيسة وترويجها
على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو
الخطفة الالهية التى تسنح فى اثناء الاشتغال بالامور
الفانية وهى جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمراة اعراض
العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة
النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى
وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها
وفى نظم امور المنازل والمدن ولذلك سمّا باول ذى القرنين
كانه لقب لمن كان ملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع
القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملاء
الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها اليها وتغذيته بلبن
الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقها من المفارقات لهذا العالم
واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند
اهماله تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات
العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن والطابخ هو
القوة الغضبية المستعملة عند طلب الانتقام والطاعم
هو القوة الشهوانية الاخذة لما يحتاج اليه البدن

وتواطئهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل فى
ارذل العمر مع استعمال النفس له اياه لا ازدياد الاحتياج
بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس
استعمال القوى البدنية اخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة
وانكسار عاديتها واعتزال الملك وتفويضه الى غيره انقطاع
تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا
الحاصل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذا القصد
انه ذكر فى رسالته فى القضاء والقدر قصة سلامان وابسال
وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى اظهر
لابسال وجه المراة حتى اعرض عنها فهذا هو اختصار قصة
سلامان وابسال ولا شك ان امثال هذه الرموز كلها احوال
تعلق النفس مع البدن وكيفية خلاصها منه لان لكل نفس
مقامات ودرجات ومساوى ودركات وكتب السلوك
وكتاب النفس مشتملة عليها **اشارة** المعرض عن
متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل
العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد
والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور
الحق فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعضها مع بعض
اقول يريد ان نذكر هنا الفرق بين العارف

والزاهد والعابد فقال الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها
رغبة في نعيم الاخرة زهد والتذلل والتواضع لله تعالى والاستعظام
بامتثال اوامره ونواهيه عبادة والمعرفة بفكره في عظمة الله
وكبريائه وجبروته معرفة وقد يكون شخص واحد له هذه الصفات
الثلثة وقد يكون له صفتان هذا معنى قوله وقد يتركب بعض هذه
مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما
كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما
عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة
عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة
ياخذها في الاخرى هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما
لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين
ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع
ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير
مزاحم من الهمم بل مع تشيع منها له فيكون بكليته منخرطا
في سلك القدس **اقول** يريد ان يبين هنا
مقاصد هؤلاء القوم قال اما غرض الزاهد من زهده
وتركه لنعيم الدنيا فهو ان يصل في الاخرة الى خيرها بوصف
الدوام والخلود ولكن من جنس ما تركه مما يلائم القوى الجسمانية

واما غرض العارف منه فهو التنزه والتكبر اما التنزه فالتفاته
الى نعيم الدنيا لانه يرى الاشتغال بها مانعا له عن تحصيل
مطلوبه وهو اكتساب المعارف والاستغراق فيها واما التكبر
فالتفاته الى امثالها في الاخرة التي هي مطلوب للزاهد
فانه يستحقرها في جنب مطلوبه من اللذات العقلية والابتهاج
بالحق فالعارف والزاهد وان اشتركا في ان كل واحد منهما
قد ترك هذه اللذات الدنياوية ولكن احد المقصدين من
الاخر واما الفرق بين عبادة العارف وعبادة غيره فهو ان
العابد غير العارف انما يسعى في اعمال العبادات ويتحمل
مشاقها في الدنيا لياخذ في الاخرة اجرها ولكن من النعيم
الجسماني فهو يتحمل التعب اياما قلائل ليستريح على الدوام
في النعيم المذكور الذي لا ينقطع واما غرض العارف فشيء اخر
وهو رياضة قوى النفس لقابلية ادراك جناب الحق وقوى
البدن ليصرفها من التخيل والتوهم فيمنعها عن التصورات الباطلة
وانما يحتاج الى هذه الرياضة وذلك لان القوى البدنية
متسلطة في اول الامر مائلة الى الكمالات الجسمانية
طالبة لها فمقصود العارف من تعاطي العبادات هذا الذي
ذكرنا وهو ان تصير هذه القوى معينة في تحصيل المطلوب
وهو حصول نور الحق في باطنه واستئناس باطنه بجمال الحق

وادنى مرتبة ذلك ان يفيد مسالمة للسر الباطن لا يحجب
نور الحق ولا يمنع من حصول جمال الحق ثم اخذ الامر ودوام
التعويد يفيد معينة للسر مشيعة عند طلب الحق واستجلائه
واذا واظب على ذلك صار ملكة مستقرة فانخرط بالكلية في
سلك القدس فظهر الفرق في مقاصد هولاء الثلث
من الزهد والعبادة فالزاهد غير العارف اذا فاتته
الى العارف كان مبايعا كانه يشترى شيئا ويؤتى من جنسه
ما هو احسن وادوم والعابد غير العارف اذا تشبه الى
العارف كان اجيرا يحمل مشاق العبادات ويتعب نفسه
لياخذ اجرة في الاخرة من اللذات الجسمانية واما غرض العارف
ليس غير العرفان والزهد والعبادة يعينان على ذلك
الغرض بالطريق الذى ذكرنا **إشارة** لما لم يكن
الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه لا بمشاركة اخر
من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل
واحد منها لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد
كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين
الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز
باستحقاق الطاعة لاختصاصه بايات تدل على انها من
عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسئ جزاء عند القدير الخبير

فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة
ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ
التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع
ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى
ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم
مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ
جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم **أقول**
هذا الفصل يشتمل على اثبات النبوة وانه لا بد من وجود النبى
لان الله تعالى جواد عدل كانه اخلق بعنايته لا صلاح حال المعاد
وترتيب المعاش ايضا يتوجه الى اصلاح المعاد ولهذا اخذ الكتب
الالهية واغلب ما فيها وجل ما يشتمل عليها احوال المعاد وكيفية
اكتساب سعادتها وكذلك ما ينقل عن افواه الانبياء والذى
يتعلق باصلاح المعاش من المعاوضات والمعارضات
على جهة يعتد ايضا في احوال المعاد قوله لما لم يكن الانسان
بحيث يستقل وحده بامر نفسه معناه ان نوع الانسان لا يكمل
معيشته ولا يتصور بقاؤه الا باجتماع من اشخاص عدة
في موضع وهذا الاجتماع لا يكمل ولا يستقيم الا وان يكون
بينهم عدل وقانون ومعاوضة ومعارضة وذلك العدل
والقانون لا بد وان يفرضه شخص من بنى جنسهم ويكون ذلك

الشخص متميزا عن سائر الاشخاص وبفرض الشرع وانواع العبادات
على سبيل المكرر ولا شك ان الانسان مدني بالطبع ومعناه
انه محتاج في حياته وبقائه الى ماكول وملبوس وكل صناعة
محتاج الى صناعة اخرى والاجتماع بين كل واحد منهم
الاخر فما يحتاج اليه ولابد من معاوضة تجري بينهم واذا كان
كذلك فلابد من عدل وقانون ووضع يفضي كله الى اصلاح المعاد
وان ينبه الناس على ان كل من عدل عن هذا العدل وخالف
هذا القانون فانه يجازيه الخالق القدير العليم بالعقاب في
الدنيا والعقبى ومن حافظ عليه يجازيه بالثواب وذلك
يوجب محافظتهم على ذلك العدل وقد قلنا انه يفرض العبادات
المتكررة كما قال ليستحفظ التذكر بالتكرير لان الانسان
معرض للنسيان لاسيما للامور الآجلة والاخروية لكثرة
شواغله العاجلة البدنية فلو لم يفرض عليهم ما يذكرهم ويكرر
عليهم لذهلوا عنه وزالت عنهم الرغبة والرهبة وعاد
الى ما في طباعهم من اللعب والعبث فاقتضت الحكمة افتراض
العبادات عليهم وتكررها ليدوم ذكر المجازي فيدوم بينهم
ايضا العدل الذي به قيام النوع ولذلك ما كانت العبادات
متكررة ولاسيما العبادات المشتملة على تذكار الخالق
وشمول علمه وكمال قدرته فعرضت عليهم الصلوات

بوصف التكرار في اليوم والليلة خمس مرات وفي افتراضها منافع
كثيرة وحكم جليلة منها تضمنها لاستمرار العدل المقيم لبقاء النوع
ومنها الاجر الجزيل في الآخرة على افعال المستعملين من الزاهد
والعابد والعارف فالعارف يحصل له جميع ما يحصل للزاهد غير
العارف وللعابد غير العارف ويختص هو بالزيادة وهي اللذات
العقلية والابتهاج بالرب واذا ما ملت هذه الحكمة وهي استحفاظ
هذا العدل بالطريق المذكور لبقاء النوع والرحمة في اجر الزاهد
والعابد والنعيم الذي يحصل للعارف من سعادة الابتهاج
بالرب ولذة اللقاء لحظت جنابا يهول مجانبه ومن كان له
رتبة هذه الملاحظة حق له ان يقيم غيره على محافظة مواجب
الشرع قوله ثم اقم واستقم معناه انك لما عرفت
الفائدة من هذه الشرائع عرفت انه لابد لك من ان تقيم
غيرك عليها وان تكون مستقيما فيها فهذا ما يتعلق بتفسير
هذا الفصل ودلالة الفاظ الكتاب في ما ذكره ظاهرة
وينبغي ان نعلم ان الحاجة الى النبي اولا وبالذات هو لاجل
اصلاح المعاد لان امور المعاد غامضة خفية على الجمهور
وكذا جميع الامور المتعلقة بالالهيات فمست الحاجة الى
من يعلمهم وينبههم عليه وبين المعاش ايضا المصلح للمعاد
ويمنعهم من المعاش المانع من سعادة المعاد ومتى وقفت

استقم

على هذا البحث عرفت كمال عناية الله بالمخلوقات ونهاية حكمته
اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره
ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق
العبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا
فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب
ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره وهو الغاية
والمطلوب دونه اقول يريد ان يبين
ههنا مراد العارف قوله يريد الحق الاول يعني الوصول اليه
والابتهاج بلقائه قوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه معناه يريد
عرفان الحق ولا يؤثر على عرفانه شيئا وحاصل هذا الفصل
ان مراد العارف منحصر في معرفة الله والوصول اليه وكل
ما يفعل فانما يفعل وسيلة الى العرفان مثل العبادات وغيرها
لا لرغبة في شيء او رهبة عنه والا فيكون المرغوب فيه او المرهوب
عنه هو الداعي ولا يكون الحق هو الغاية بل يكون واسطة
قوله وتعبده له فقط ولانه مستحق العبادة ولانها نسبة شريفة
اليه فاعلم انه لما تكلم في احوال العارفين وتكلم في تعبدهم
واسمهم في ذلك على ثلاث طبقات الاولى في الكمال والشرف
بلغوا الغاية القصوى وهم الذين يعبدونه لذاته لا لشيء اخر
والطبقة الثانية هي التي تلي الاولى في الكمال الذين

يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا للعبادة
والطبقة الثالثة يعبدونه لتستكمل نفوسهم بالانتساب
الى عباداته اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم
من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها انما معارفته
مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله
بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين
فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت
بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل
الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك
من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه
من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها
الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في
الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني
ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه
الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس
في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما
على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه
بكده مبذولا له بحسب وعده اقول
يريد ان يبين ههنا الفرق من غرض هولاء الفرق الثلثة

وبين العارف وغير العارف وبين ان غير العارف مرحوم مغبون
عن نهايات الكمال لانه لم يطلع على اللذات ليطلبها ويسعى
في تحصيلها بل اقتصر معرفته على اللذات المخدجة والمخدج
الناقص والحبون المساق وحنكة السن واحنكه اي
احكمته التجارب وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام
اذا كرهه وعكف على الشيء اي اقبل عليه وخوله الله الشيء
اي ملكه اياه ويعثر عنها اي يتشفع عنه وطمح بصره الى الشيء
ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر والشجون جمع شجن
وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب
والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يكون ان يجعل الحق
واسطة في تحصيل شيء اخر غيره قوله كذلك من غض النقص
بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفه بما يليه من اللذات
لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل
اضعافها معناه ان من يزهد في الدنيا ويعبد الحق
رغبة في الثواب او رهبة من العقاب وجد العذر بما ان
نقصه في ذاته ونبه ايضا على ان زهد غير العارف زهد
عن كره ونسب همته الى الدناءة بخلاف العارف فانه
نزه ذاته عن اللذات لمحبته واستحقر جميع ما سواها بالقياس
اليها فاثر به على غيره فهو مغبوط من هذا الوجه

وغيره مغبون من الوجه الذي ذكرناه والعارف يريد الكمال
لغيره ايضا وهو كمن يبلغ شربا اكبر من الما العذب الصافي
كما ان شربه وغيره علق على يسير من الما الملح او الاجن
في ارض عفنة كذلك حال العارف بالقياس الى غيره
ومعنى باقي الفصل ظاهر غني عن الشرح **اشارة**
اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو
ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى
العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك
سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته
هذه فهو مريد **اقول** هذا الفصل
يشتمل على كيفية سلوك العارفين في تدريج سياحتهم وكيفية
ترقيهم في مراتب معارجهم فاول درجات حركات العارفين
هو رغبة الباطن في اعتلاق العروة الوثقى ومعناه
هو الحصول على الابتهاج بالرب لكن هذه الرغبة لا تحصل
في الباطن ما لم يحصل اعتقاد قوي بحقية هذه البهجة
وصدق هذه السعادة مع تصورها وهذا القدر ينقسم
الى اقسام احدها ان يكون النفس قوية شديدة الاستعداد
لملاحظة جناب الحق ومقصورا للبهجة والسعادة لديه
ومثل هؤلاء يظهر عليهم آثار العرفان من اول الجبلة

من غير تعلم واكتساب ونفوس الانبيا عليهم السلم من هذا القبيل وهي
التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ودونها النفوس التي
حصلت لها هذه الرتبة من حصول هذه السعادة واللذة بالافكار
الغامضة والابحاث الدقيقة وتحصيل البراهين ودفع الشكوك
والشبه ودونها النفوس التي لها حظ تام من الحدس ومن الفكرة
جميعا فهذه اقسام اربعة شريفة وخروج هذه الاقسام في قوله
المستبصر بيقين البرهان والقسم الرابع وهو الساكن النفس
الى العقد الايماني وهي النفوس السليمة التي قلدت الانبيا
والعلما الراسخين في الحكمة الالهية ثم ان جميع هولآء ما داموا في هذه
الدرجة فهم من المريدين وهذا هو في اصطلاحهم **اشارة**
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى اغراض ثلثة
الاول تنحيه ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع
النفس الامارة للنفس المطمينة لتنجذب قوى التخيل والتوهم
الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات
المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول
يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشيا العبادة
المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة
لما لحن بها من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس
الكلام الواعظ من قايل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة

وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق
العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة
اقول يريد ان يذكر هاهنا كيفية توجه العارفين
وبيان احتياجهم الى ما يوصلهم الى المقصود فيحتاج اولا الى ازالة
اسباب المنع ويدفع عن نفسه كل ما يشغل سره عن الله تعالى
عن السلوك اليه ويحتاج ايضا الى ما يعينه فيحتاج الى تطويع القوى
البدنية للنفس المطمينة والقوة العاقلة ليبقى على حد الاعتدال
ويحتاج الى اعداد النفس لفهم المعقولات وقبول لمعان البوارق
وهو تلطيف السر فهذه ثلثة اقسام يحتاج اليها المريد وهذه
الثلثة لا تحصل الا بالارتياض وتعويد النفس واذا لها الملكات
التي تضاد واعدادا من هذه الثلثة فهذا معنى قوله والرياضة
موجهة الى اغراض ثلثة وقوله الاول تنحية ما دون الحق
عن مستن الايثار اشارة الى القسم الاول وهو رفع الموانع
وازالة الحجب وقوله والثاني تطويع النفس الامارة للنفس
المطمينة اشارة الى ما ذكرنا في القسم الثاني وقوله
والثالث تلطيف السر للتنبه اشارة الى ما ذكرنا في القسم
الثالث وهو اعداد النفس اما قوله والاول يعين عليه
الزهد الحقيقي فمعناه ظاهر لان الزهد الحقيقي هو ان
يهجر جميع ما سوى الله ولا يطلب شيئا من ذلك بل يحاه

عن طريق الطلب واما قوله والثاني تعين عليه علة لتشييع العباده
المشفوعه بالفكر فمعناه انه يكسر من عادية هذه القوى البدنيه
هذه العبادات من الصيام والقيام وكون العباده مشفوعه بالفكر
من اشد المعونات لانه يمثل هناك طرف من عظمته وكمال حكمته
وشمول قدرته ولمحه من بهائه وجلاله ويحصل هناك بحسب من
البهجه وحظ من اللذه يستحقر في جنبها اللذات الجسمانيه
واذا تمكنت في النفس هذه اللذات سكنت هذه القوى عن
شد الطلب ورجعت من التوهمات الجسمانيه الى التوهمات
الروحانيه والقدسيه فيكون العباده معينه على هذا الغرض
قوله ثم الالحان المستخدمه لقوى النفس الموقعه لما لحن بها
من الكلام ثم الواعظ كل هذا معين في تصفيه الباطن وتطهيره
عن الامور الخسيسه واللذات المجازيه قوله والغرض الثالث
يعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الى اخر الفصل
اما معنى اعانة الفكر اللطيف فظاهر لانه يعتاد النفس لقبول
بوارق المكاشفات بل الفكر اذا كان في آيات الله في السما
والارض وعجايب مصنوعاته وغرايب مبدعاته وما يشتمل
عليه الوجود من الحكم الكثيره يكون هو الموصل الى المقصود
واما العشق العفيف فيكون لانقطاع نفسه عن الاطراف
الى جانب واحد وانه ينقطع عما سواه واشتغاله بنفسه

إشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضه حداً ما
عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذه كانها بروق
تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسمى عندهم اوقاتا فكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه
الغواشي اذا امعن في الارتياض **اقول**
يريد ان يذكر هنا درجه اخرى فوق ما ذكر وذلك لان ما قال اولا
هو المبدا والاوليه وشوقه يشرع الان في بيان ما يعرض له
في كل منزل من منازله وذلك بحسب ما يحصل للنفس من الاستعداد
فانه اذا بلغت به الارادة حدا واوجبت رياضته في نفسه
اثرا شرعت بوارق نور الحق تظهر له يسيرا يسيرا من غير ثبات
ولهذا المعنى عبر عن التي تعرض خلسات اي سريعات
ومعنى تومض اليه ثم تخمد عنه ومض البرق اي لمع لمعانا
وما احسن ما شبه هذه الحاله بومض البرق فان البرق
يظهر بوميضه في غايه السرعه ولا يلبث لبثا كثيرا كذلك هذه
الانوار وذلك لان النفس لم تالفها ولم يستعد لقبولها استعدادا
شديدا وسمي ذلك اللمعان وقتا في اصطلاح السالكين
قوله وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه اما الوجد
الذي اليه يكون متقدما على الوقت والوجد الذي هو عليه
يكون بعد انقراضه فيشتد الاسف على فواته

لانه لما ذاق تلك اللذة ثم فارقها حصل فيه حنين وانين
بسبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في ابتداء
الامور يكون قليلة فاذا امعن في الارتياض كثرت ثم
اشارة ثم انه ليستوغل في ذلك حتى يغشاه في غير
الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر
من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شي
اقول يريد ان يذكر هنا درجة اخرى والمقصود
منه ان يبين ان المريد اذا داوم على الرياضة لا يزال نفسه يزداد
استعدادا وكلما ازداد استعدادا كثرت هذه الغواشي
والانوار وتزداد لبثا فيغشاه في غير الارتياض لان النفس
من شدة القبول كلما لمحت شيئا انتقلت عنه الى جناب القدس
لان تصور ذلك الجناب قد ترسخ في النفس وبمعرفة الامر
من ان يرى الحق في كل شي قوله عاج منه اي انعرف فكره
من ذلك الشي الى التفكر في جناب القدس **اشارة**
ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول عن سكينته
ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه
الرياضة لم تستفزه غاشيه وهدي للتلبس فيه **اقول**
يريد هنا شرح رتبة اخرى ومعنى الاستيفاز زوال الطمانينه
وحاصله ان المريد الى هذا الحد الذي ذكر لم يحصل له بعد طمانينه

مع هذه الغواشي وعروض هذه الانوار لان هذه الغواشي تستعلي
عليه وجليسه يتنبه لما ظهر به لكن بعد طول الرياضة وتكرر عروض
هذه الغواشي يثبت بحيث لا يحدث فيه لو عاج ظاهر وتغير
بل يبقى هادئا ساكنا **اشارة** ثم انه ليبلغ به الرياضة
مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض
شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة
ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا
اقول هنا يذكر رتبة اخرى وقد قلنا ان هذه
الغواشي تبدو اولا قليلا قليلا وتكون كالبرق الخاطف
ثم تزداد حتى يحصل فيها الف تاما واذا امعن في الارتياض
طال مكث هذه الغواشي وخرجت عن ان تسمى اوقاتا بل انقلبت
سكينة ولم تبق مخطوفا ولا وميضا بل صار مالوفا وشهابا
بينا واضح اللمعان والمعرفة النفس الفا محكما كان النفس
لم تزل مصاحبة له وحصل لها قوي الابتهاج لكن عند فواته
تشتد الاسف والحيرة **اشارة** ولعله الى
هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة
قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن
مقيما **اقول** معناه ان المريد قبل هذا كان
يظهر عليه ما به عند عروض هذه الغواشي وعند انقطاعها

فيأسف تصاله في هذا المقام بحيث يثقل ظهور ذلك عليه
ويراه جليسه حاله الاتصال بجناب الحق حاضرا عنده
مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى الغير ومعنى
تغلغل الماء في الشجر اى تخللها وظعن اى سار **اشارة**
ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج
الى ان يكون متى شاء **اقول** هذه رتبة اخرى
ومعنى يتيسر له اى ينفتح ويتسهل عليه تعالى يشاء اى فتحه
وسهله واذا استمر فيه ذلك بلغ الى حد يحصل له هذه المعارفة
متى شاء **اشارة** ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف
امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن
ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم
القدس فيستقر ويحف حوله الغافلون **اقول**
الرتبة التى ذكرها كان الامر فيها متوقفا على مشيته بمعنى انه متى
شاء شاهد السكينة ومعارفها امكنه تحصيلها واما الان
فليس يتوقف حصول السكينة والمعارفة الى مشيته بل كلما
لاحظ شيئا يحصل الارتقاء الى جناب القدس وفي هذا
المقام يحصل له عروج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر
فيه ويحف حوله الغافلون يشير به الى ان من يحف حوله
لا يشعر بما به من الحالة ولكن فوته الحاضرين في هذا المقام

اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة
محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه
لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد مترددا **اقول** الدرجات التى قبلها
كانها كانت معدة للنفس الى طلوع المقصود وكان شبه طالب
النظر الى قرص الشمس يترقب في ظلام الليل طلوعها فظهر اولا
الفجر ثم ضوء الصبح الى ان تطلع الشمس فيحصل المطلوب
وهناك تتم اللذة ويكمل الفرح ويرى نفسه مغبوطة بوجدان المطلوب
ووصاله وحصل له فرحان فرح بالمطلوب والآخر بنفسه قوله
وكان بعد مترددا معناه انه ملتفت اليها فهو يلتفت بعد
الى غير الحق **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ
جناب القدس فقط وان لاحظ نفسه فمن حيث هى
لاحظه لا من حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول
اقول ههنا قد حصل المقصود وتم الوصول
واستغرق نفس العارف واستهلكت في مشاهدة ذلك
البهاء الاكمل والجمال الاتم ولهذا قال وهناك يحق الوصول
تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث
هى الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص

اقول لا شك ان الاشتغال بتنحية ما دون
الحق اشتغال بغير الله والاعتداد بكون النفس لاما او مطيعة
للنفس المطمئنة عجز ثم الاشتغال بمثل هذه الامور وهو مداواة
العجز والضعف واذا عبر الرياضة الى التبتل فما دام مترددا
من اللحظ الى الذات فرحانا بنفسه وبغبطتها فذلك من قبيل الكبر
والاعجاب بالنفس وذلك ايضا شغل بغير الحق وهذا هو
المراد بقوله والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان
كان بالحق تيه قوله والاقبال بالكلية على الحق خلاص المراد منه
ان العرفان لا يحصل الا بالرتبة المذكورة وهو الذي ذكر
انه هنالك يحق الوصول تنبيه العرفان مبتدئ من
تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات
الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف
اقول هنا ذكر جوامع احوال العرفان اجمالا
وذلك من اول زمان ارادته الى حال بلوغه الى الكمال وقد علمت
ان المريد كان مفتقرا في ابتداء سلوكه الى تنحية ما سوى الله
عن سنن الايثار وانما سمي له ذلك بالزهد الحقيقي وهو قطع
الالتفات عما سوى الله بالباطن فهذا هو التفريق والنفض
والاخرى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ولها تبعتان
احدهما التكلف لمقتضاها بالترك والاجتناب والثانية

ان يصير ذلك عادة وخلقا وملكة مستقرة في الرتبة الاولى وهي الترك
والثانية هي الرفض واما الرياضة الاخرى فهي تلطيف السر
للتنبيه حتى ينتهي الى الواحد الحق ويصل اليه وصولا كاملا ويستغرق
سره في مشاهدته بحيث لا يبقى الصفات المغيرة وحاصل هذا
الفصل ان العرفان له ابتداء وامعان وانتهاء ووقوف
تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني
ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض
لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها
آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج



الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين
الى العين دون السامعين للاثر اقول
لما ذكر في الفصل السابق على هذا الفصل منتهى الى الواحد اراد ان
يقرر هذا المعنى بعبارة اخرى قال من آثر العرفان للعرفان
فقد قال بالثاني لانه لو كان مطلوبه من معرفة الله تعالى نفس
تلك المعرفة فيكون مطلوبه غير الله فقد قال بالثاني واما من كان
مطلوبه من المعرفة المعروف فقد خاض لجة الوصول ووصل
الى بحر التحقيق وساحل النجاة وانتهى الى المعروف ابجواهر
قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها

يعني درجات التزكية من التخلية وفي التجلي من الامور المانعة الى
الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى ولا شك ان هذا اشرف
والتعبير عنها كما ينبغي غير ممكن لان العبارات موضوعة للمعاني
التي يتصورها اهل اللغات لها التي لا يصل اليها الا غائب
عن ذاته فضلا عن هوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ
فضلا ان يعبر عنها ببيان فلا يمكن لمن يدرك بعلم اليقين عين اليقين
فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان
دون ان يطلبه بالبحث والبرهان **تنبيه** العارف هش
بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من
الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان
بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده
سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل **اقول**
هش بش اي طلق الوجه لين سريع الانقياد وبسام اي كثير
التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن
ثمانية اي اشباه اي المساواة والاستواء وعدم التفاضل
مثل الاشياء اما بشاشته وتبسمه فلانه فرحان بالحق وحصول
المطلوب واما قوله شغلوا بالباطل ظاهر لانهم لما
غفلوا عن المطلوب الحقيقي واقبلوا على الدنيا واحبوا
متاعها وكل ذلك باطل فصح قوله شغلوا بالباطل ٭

اشارة العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من
الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه
بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره
قبل الوصول واما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء
واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس
الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته **اقول**
الهمس الصوت الخفي والخفيف صوت جناح الطير وصوت
ورق الاشجار والخالج هو الذي يوقع اثرا في الصدر وحاصله
ان العارف ربما كان في بعض احواله بحيث يوحشه الهمس والخفيف
ولا يحتمله بل يحب الانقطاع عن كل ما سوى الله واذا لم يحتمل
الهمس من الخفيف الذي هو اخف فكيف يحتمل ما يكون خالجا في
الصدر تاح بسره اظهره وفي رواية تاح اي قدره والمراد منه
ان العارف عند التفاته الى الله تعالى لا يحتمل شيئا مما ذكرنا
واما عند الوصول فلا يشغله وذلك لانه لا يخلو من احد امرين
احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال
بالحق على الالتفات الى غيره اما لضعفها او لشدة الاشتغال
وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه
والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين واما عند الانصراف
فانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط
وبشاشة

تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر
بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح
لا بعنف معيّر واذا جسم المعروف فربما غار عليه من
غير اهله **اقول** لا يعنيه لا يهمه والتجسس
هو طلب الاحوال والاخبار على وجه الاخفاء والتحسس
هو طلب الاحساس استهواه اي قهره وانزله تحت قهره
وجسم اي عظم وغار اي اخذته الغيرة والحمية ومعناه ان
العارف لما كان مصروف الهمة الى جناب القدس مقبلا
بكليته عليه امتنع منه التجسس والتحسس لتعاليه عن احوال الغير
وكذلك اذا شاهد المنكر وذلك لان العارف قد اطلع
على سر القدر وعلم ان العبد محل الفعل لا اختيار له
فيما يصدر عنه بل هو مستند الى قضاء الله وقدره
والسعيد هو الذي يكون محلا لافعال الخير والشقي
هو المبتلى بفعل المنكر فلا معنى للغضب عليه بل يأخذه
الرحمة لاختصاصه بالحرمان والشقوة والضلال
وان نهاه فانما ينهاه برفق ناصح بان يتلطف في
تفهيمه عاقبة ذلك المنكر واذا عظم المعروف فربما
يستره غيرة عليه من غير اهله يعني من غير مستعده

تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا
ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونسّاء للاحقاد وكيف لا
وسره مشغول بالحق **اقول** ذكر هاهنا احوال
العارف من وجه آخر وهو ان العارف لا يخاف غير الله لانه لا يحب
البقاء وانه ايضا عالم بسر القدر فهو لا يخاف من الموت بل ربما
صار من الذين يتمنون الموت ومن لا يخاف الموت يكون شجاعا
وما احسن ما قال وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد
يؤثر الناس بكل متاع الدنيا وصفاح لان نفسه اكبر من ان
تجرحها زلة بشر ولانه مطلع على سر القدر بان يعلم ان الفاعل
لما كسبه هو الحق ونسّاء للاحقاد لان الحقد انما يطلق
على دوام البغض واستمراره في الباطن موجب الانتقام
من المغضوب عليه وهذا المعنى لا يوجد في حق العارف
لان العارف مصروف بكليته الى جناب القدس وسره مشغول به
مستغرق فيه **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم
بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم
من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف
بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عند العارف
التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون

المتاجس بباله استحضار ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة واجب
من كل جنس عقله وكره الخراج والسقط وذلك عند ما تقتضيه
عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يزداد اليها في كل شيء
لانه بمنزلة حظوة من الغاية الاولى واقرب الى ان يكون
من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يكلف هذا في عارف وقد
يكلف في عارف واصل بحسب وقتين **اقول**
ويريد ان يذكر هنا بعض احوال العارفين وسجاياهم وخواطرهم
معنى التقشف خشونة العيش والرزق التنعم وعقله الشيء
حباه واحسنه قوله صغى الى الزينة يعني يميل الى الزينة الحسية
والحالية والامور البدنية مع ان العارف الكامل لا يميل الا
ما كان ضروريا اوله معا وبه تمام السلوك واعلم ان العارف
اذا استأنس بكمال العقل الحقيقي ثم رجع الى عالم الحس فكلما
كان اجمل كان اقرب الى العقليات فكان محبوبا من هذا الوجه
والحسن والردي من احوال الدنيا يتساوى عنده وذلك عندما يكون
الخاطر بباله استحضار ما سوى الله ما عكف عليه اي اقبل عليه
مواظبا قوله لانه بمنزلة حظوة من الغاية الاولى واقرب الى
ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وذلك لسببين احدهما
فضل العناية والثاني مناسبته للامر القدسي **تنبيه**
العارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء

فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال
ما يعقله ولمن اجترح بخطيئة ان لم يعقل التكليف **اقول**
كان هذا الفصل تمهيد عذر لجماعة من الضعفاء العقول لانهم
لم يطيقوا لفيضان الانوار وحصل منهم الاختلال لمواهب الاحكام
فهو في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل
التكليف في وقت يعقل ذلك بخلاف الغافلين والصبيان
الذين هم في حكم المكلفين **اشارة** جل جناب الحق
عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد
ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة
للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه
فكل ميسر لما خلق له **اقول** المراد من هذا
الفصل قلة عدد العارفين الكاملين الواصلين الى جناب
الحق لان هذه الطائفة نادر عزيز ولا يحصل لهم هذه المقامات
بالاكتساب المحض بل يكون بحسب استعداد الاول
وتحت هذا اسرار كثيرة غامضة ومن اشتغل بكتب الالهية
والاشارات النبوية وكلمات الحكماء الراسخين في الحكمة الالهية
اشتغل به وشاهد عجيبا لا شك له قوله يشتمل عليه هذا الفن
اشارة الى ما في هذا النمط لان اكثر الخلق لا يعرفون
هذه الاحوال وينكرونها وهذا هو اخر النمط التاسع

النمط العاشر في اسرار الآيات

هذا النمط يشتمل على اربعة اصناف من الخوارق وذكر اسبابها اولها الامساك عن الغذاء مدة غير معهودة وثانيها الاتيان بافعال وحركات تعجز عن مثلها جنس البشر في زمانه او مطلقا وثالثها الاخبار عن الغيوب ورابعها التصرف في ساير العناصر والمركبات باحداث صفات فيها وازالة صفات عنها واحالة بعضها الى بعض فالاول في الامساك

اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة **اقول** المرزوق يعني المقوت المحتاج اليه الذي لا بد منه للبدن فاسجح اي تسهل بالقبول وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة

اقول يريد ان يقرر ما ذكره ويبين هذا انا نرى في الحميات العفونية انها تمتد اكثر من عشرين يوما لا يتناول الانسان فيها غذاء وربما يتناول شيئا ويكون محفوظ الحياة ثم اذا تامل متامل ذلك وجد السبب فيه هو ان الطبيعة الموكولة بالبدن اشتغلت بتحليل المواد الرديئة واصلاحها والحرارات الغريزية ايضا انصرفت الى ذلك اجمع تبعا للطبيعة وخلفت لها ونقصت الرطوبات الغريزية والمواد المحمودة قليلة التحلل مصونة عن استيلاء الطبيعة عليها بالتحليل والافنا فلذلك قلت الحاجة الى البدل **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد ينحط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية **اقول** غرضه بهذا الفصل ان يقرر قاعدة يبني عليها المقصود قال اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد ينحط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في ان يكون استغراق النفس في محبة الله وانصرافها عن العلائق البدنية سببا لان ينزل منها الى القوى الطبيعية هيئات تقوى القوى وتحفظها ولا تشتغل بتحليل الاجزاء فلا يحصل الجوع وكيف تستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد اوجب سقوط القوى والشهوة وانحلال افعال القوى

فلا استبعاد ان تقوى بعد استكمالها على حفظ المزاج كما قال النبي
عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني **اشارة**
اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلفها النفس
في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج واذا اشتد الانجذاب
اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها
فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية
فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا
والمرض الحار لا يعرى من التحلل بالحرارة وان لم يكن لتقصير
الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضاد مسقط للقوى لا وجود له في
حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة
عن المادة وزيادة امرين فقدان تحلل مثل المرض الحار بسوء
المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوى وله معنى ثالث
وهو السكون البدني وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ
قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة
اقول يريد ان يذكر هنا ما هو المقصود
من هذا البحث وهو ان العارف يقدر على الامساك عن القوت
المرزوق له مدة عن معتاده مع بقاء حياته وانحفاظ قوته وذلك
لان الرياضة اذا سادت ستولي النفس المطمئنة على سائر
القوى واستخدمتها وصارت هذه القوى مطيعة لها

وكلما انجذبت النفس المطمئنة الى الجانب الاعلى شيعتها هذه القوى
وانقطعت عن افعالها الطبيعية التي لها وعند ذلك يقف افعال
القوى النباتية من الجذب والهضم كما هو في حال المرض بل ههنا
ادل لوجوه منها ان المرض لا يخلو عن سوء مزاج حار يوجب التحلل
وثانيها ان المرض مضاد للقوى مسقط لها وثالثها ان مدة المرض
لا يخلو عن حركة في الكيف ورابعها ما يعتري المريض من الهموم والغموم
والخوف وسائر الاعراض النفسانية والعارف سليم عن جميع ذلك
فاولى بانحفاظ قوته فلم يستبعد ان يكون استغراق نفوس
اولياء الله في محبته مانعا للحرارة البدنية عن التحلل المفرط
وبطش الفاظ الكتاب مع ما ذكرنا ظاهر **تنبيه**
اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة
يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد
تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة
اقول يريد ان يذكر هنا خوارق العادات والقسم الاول
كان متعلقا باستخدام النفس الناطقة للقوى الطبيعية النباتية
وهذا متعلق باستخدام النفس الناطقة للقوى الحيوانية الارادية
مثل ان يقلع العارف بابا من حديد لا يقدر على قلعه الا جماعة
كما قال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر
بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية وغير هذا من الغرائب

تنبيه قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله يجد
من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه وحركاته ثم يعرض لنفسه
هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان
مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه
هيئة ما فيتضاعف منته حتى يستقل بحمله قوته كما
يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء
المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت
للعارف هزة كما يعرض عند الفرح فاولت القوى التي له
سلاطة او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت
قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب
او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا القوى واصل الرحمة
اقول يريد ان يبين هنا طاعة القوى
الحيوانية المحركة للنفس المطمئنة واختلافها بحسب اختلاف
هيات تلحق النفس وبيان ذلك انا نعلم ان له اعتدال
امزجتنا وقوانا حدا معينا في الاقتدار على التحرك ثم نجد
اذا عرضت حالة نفسانية مضادة القوى مثل الخوف
والحزن من الضعف والسقوط ونجد ايضا اذا عرضت
حالة نفسانية مناسبة للقوى ان تلك القوى تتضاعف
كما في الحمية والمنافسة والفرح والطرب والانتشاء المعتدل

وجميع ذلك هو من طاعة القوى المحركة للنفس واختلافها
باختلاف الهيات التي تعرض وهذا المعنى في العارف
اقوى مما في غيره فان قواه مرتاضة مطيعة للنفس المطمئنة
ونفسه متصلة بجناب الحق ومنبع القوى واصل الرحمة
فتضاعف قوته المحركة تضاعفا خارقا للعادة وطائفة
من القدماء يرون ان كل حرف يتعلق به نفوس لشيء وهولاء
يقولون ان هذه القوى نفوسا ويسمى بعض تلك النفوس
ملائكة الارض وبعضها جنا والملائكة هي التي لها شعور تام
والجن هي التي لا شعور لها بعد وكل نفس يباشر فعلا
ولا يعلم حقيقتها الا الراسخون في الحكمة المطلعون على التاويلات
واسرار التنزيل فبعض تلك النفوس موكلة بحفظ المزاج وبعضها
بايراد البدن بهذا القدر بتنبيه على غوامض العلوم وعجائب
صنع الخالق ومن تامل في غايات ذلك تضاعف علمه بالايات
وهذا القدر يكفي في هذا الموضع اشارة اذا بلغك
ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير
فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب
الطبيعة اسبابا معلومة اقول هذا بيان
اخر من الخوارق في الاخبار عن الغيوب لا حاجة فيه الى التفسير
اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان

للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا تاما في حال المنام فلا مانع
عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله
سبيل ولا لارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف
يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه
تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج
نايم قوى التخيل والذكر واما القياس فكما ستبصر فيه من تنبيهات

اقول ـــــ يريد ان يذكر ان الانسان يطلع
على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في حالة اليقظة ليس ببعيد
وعدم اطلاعه في حالة اليقظة يكون لاشتغالها بالمحسوسات
والشواغل البدنية اما التجربة وهو ان النفس الانسانية لها حظ
من ادراك الغيب في المنام فقد وقع لما صح ذلك الرويا
او تعبيره وذلك يدل على ما قلناه الا ان يكون احدهم فاسد
المزاج نايم قوى التخيل والذكر فان نفسه مغمورة في موانع بدنية
فزال ادراك الغيب لهذه الموانع والاشتغال بها هذا الذي قلنا
من نفسه واما القياس فقد اشار اليها بالتسامع والتعارف
وصنف من التجربة الموجبة للعلم بان للنفس الانسانية حظا
من الغيب في المنام واذا صح هذا في النوم فلا اولى ان يقع
في حال اليقظة وعدم اطلاعه في حال اليقظة هو ما قلنا من
اشتغال النفس بالقوى البدنية والمحسوسات وغيرها

[illegible]

تنبيه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم
العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية
لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن
راي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية
من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها
بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها
تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقيقا صار للاجسام السماوية زيادة
معنى في ذلك لتظاهر راي جزئي واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا
عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي
العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان
معا **اقول** ـــــ ههنا يريد ان يذكر تفصيل
ما ذكره مجملا وهو ان للنفس الانسانية حظا من ادراك الغيب
في حال النوم ويتم هذا الدعوى بمقدمتين احديهما ان العلم بكل
الحوادث منتقش في عالم العقل وفي عالم النفس اما في
عالم العقل فعلى وجه كلي عقلي واما في عالم النفس فعلى وجه جزئي جسماني
والمقدمة الثانية وهي ان النفوس البشرية لها ان تنتقش بنقش
ذلك العالم الذي هو عالم العقول وعالم النفوس الخ

وينبغي ان تعلم ان كل شيء في العالم العنصري مصور في الفلك على
نحو ما وجد ههنا بجميع هيئاته وكل انسان منقوش مع جميع احواله
ما وجد وما سيجد وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير
مستطر فنقوش الكائنات ازلا وابدا مضبوطة في الفلك
وامكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على هاتين المقدمتين
احديهما ان صور الكائنات مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية
ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها اما العلم الكلي الذي
هو للمبدا الاول والعقول فكان من مسئلة العلم ان علمه بالاشيا
هو حقيقته التي هي نفس فاعليته وموجديته فعلمه بالاشيا
ليس موقوفا على وجود الاشيا في الخارج بل وجود الاشيا
موقوف على فاعليته وموجديته وقريب بهذا علم العقول والذوات
القدسية فالعلم بجميع الكائنات حاصل للعقول على ما بينا
وللنفوس الفلكية على سبيل الرسم والرشم هذا هو المراد
بقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي
نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية لها
نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن
راي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية
ثم قال ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة

وعلى الجزئي بقوله

التي لها كالمبادي

غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا وانها
تنال بتلك العلاقة كمالا ما صار للاجسام السماوية [illegible]
في تظاهر راي جزئي واخر كلي ومعناه على ما ذكره الامام العلامة
نصير الدين الطوسي رحمه الله هنا يقول وقد علمت فيما سلف
ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة
الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت
ان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما
ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها
ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحركاتها والى ما تقرر من
كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم
فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها
التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية
الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات
الحسية مرتسمة في شيء اخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين
ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه الى قوله وانما جعل هذه
المسئلة من الحكمة المتعالية اقول يطلق الحجاب على ما ذكره المولى العلامة
وتعيين الاعراب هو في غاية الحسن غير انه نقل في اخر التقرير
ان النفس الذي ذكره الشيخ في مواضع من اشارات الى القول
بالنفوس الناطقة الفلكية فانه ليس كما ظنوا [illegible] وذلك لان

الشيخ ذكر اولا في النمط الاول في سبب اقتران الصورة بالهيولى
في هذا الفصل وهو قوله واعلم انه ليس يمكن ايضا وجود الكامل
حتى يعين صورة جرمانية والا لوجب الثبات المذكور بل يحتاج فيما
يختلف احوال الى محسات واحوال متفقة من جانب يحدث بها ما يجب
من الشكل والعدد فهذا ستر عظيم تطلع منه على اسرار اخر
وحاصل هذا الفصل والمقصود منه انه ثبت ان الهيولى قابلة للتغير
ولقبول الصور المختلفة ويجب مقارنتها لصور الانواع دائما ومن
لوازم هذا الحكم مقارنتها لصور شخصية غير متناهية متغيرة
عليها متبدلة وتلك المقارنة بالاعتبار الاول دليلا على وجود
ذوات عقلية كثيرة بخلاف المشهور بان جميع الصور فائضة
عن العقل الفعال والرأي الاول حق عند اهل التحقيق وان كان
مخالفا للمذهب المشهور فهذا الستر لا يدل على وجود النفوس الباطنة
الفلكية لان هذا هو ستر الكون والسر الثاني ذكره في اشارات اخرى
اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل وقال في اخر الفصل
وهذا ستر اخر ومعناه ان ذكر فيه سر فساد الصور النوعية لان
الستر الاول كان في ثبوت الصور النوعية لان كل فساد يتضمن كونا
وكل كون يتضمن فسادا فالنظر الاول لما كان في الكون دل على
ما ذكرنا من وجود عالم من العقول والمحسات هي الحركات لتجدد
الاستعدادات لحصول الصور النباتية والحيوانية والمعدنية

وبالجملة صور المركبات وانما قال هنا ستر اخر ليلا يفهم منه عين
الستر المذكور لان ذلك كان ستر الكون وهذا ستر الفساد
وان لم يشترك السر ان في المبادى الفياضة للصور وهذا ايضا
ظاهر الدلالة على عدم الدلالة على وجود النفوس اللاحقة الفلكية
والستر الثالث وهو ما ذكر في النمط الثالث في اشارات وهو
ان حركة الجرم الاول بالارادة ليست لغرض الحركة وفي اخره
قال تلك ارادة عقلية وتحت هذا ستر وحاصله انه يشير
بقوله تحته هذا ستر دفع من ظن ان المقصود من الحركة هو استخراج
الاين والاوضاع الى الفعل لان الحركة ليست مقصودة بالذات
بل هي موصلة الى المقصود وقد قرر هنا في جميع كتبه بانه كمال
اول يوصل الى كمال ثان مقصود فالسر هنا هو انفعال
نفس المجردة عن العقل كما مثل الشيخ وقال كما يعرض في بدنك
من انفعالات تبع انفعال نفسك وانها تكون هيئة تشبه
الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة
بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية فصرح هنا بان هذه
النفس جسمانية والستر في ان المقصود من الحركة ليس هو
استخراج الاين والاوضاع ومن تامل هذا علم انه هو الحق
والستر الرابع وهو ما ذكره في النمط السادس في فصل
تبين لك ان الحركات السماوية وفي اواخر الفصل قال

ومعناه ليس غرض الحركة اخراج الاين والاوضاع بالفعل بل الحركة انما بعد الانتقال عنها وعليه

واما نفس السما فهو صاحب ادراك كلي او صاحب ادراك جزئيه
يتعلق بها لنال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر
بعد ان قرر القواعد المستحكمة بعدم النفوس الفلكية الناطقة المستكملة
بالحركات من جملتها انت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد
ويتصرم على الانقطاع او على الاتصال بل اما ان يكون محصلة
الطبيعة او متعددها واخس والامور الدائمة لا يجوز ان يبقى الجزء
شيء منها مفقودا ثم وجد وحصل ولا يجوز ان يعاقب لم يزل
حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية
ليست جزئيه ولا ظنيه ولا تخيليه وارض وليس يسب امثال
ما ذكرنا الى الاجسام المادية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في
ان يحصل منها حيوان واحد غلبه حالنا كل هذا يدل
على خلاف ما يناسخ من ان لها نفوسا ناطقة مستكملة بحركاتها
الى الازليات كلها كمالية عن مفتقرة الى شيء يحصل لها
لكن العقول تغني نفوس الافلاك عن العقل الجسمانية لما كانت
ذاتها من المحصلين وان كان المعلم الاول واساطين الحكمة
لم يتولوا بها وما اثبتوا في الكتب والشيخ الرئيس ايضا
كذلك بل هو بالغ في منعها كما ذكرنا هنا الا انه سامح
المشركا ذلك واما نفس السما فهو صاحب ادراك كلي
او صاحب ادراك جزئيه يتعلق بها لنال ضربا من الاستكمال

ان كان وفيه سر معناه انه اشرك دعوانا ان نفوسنا ناطقة تستكمل
بالامور الدائمة وهي الحركات وذلك لما قرع من القواعد
المستحكمة والدلائل الواضحة وذكر في الفصول السابقة
اسباب الحركات الفلكية وانها تتم بالعقل المفارق والنفس
الملاصق والذي ذكرها هنا ان كان هو على سبيل التسامح لانه اثبت لها
شيئا فضلا عن كونه له ثلاث نفوسا ناطقة مجتمع فيها الشيئان
الذي هو حاصل للعقل والذي هو حاصل للنفس الجسمانية التي هي
كصورته ومعنى الكمال المتعالية هو الحاصلة الذوقية دون البحثية
والبرهانية وتطبيق الفاظ الكتاب مع ما قررنا ظاهر فوقه
ثم ان كان ما الموجه ضرب من النظر مستور الحقول زيادة
معنى مضمنه واصله شرطية وتقدير ان كان مما يلوح ضرب
من النظر مستورا فيضعف على الحال لا على الاستحقاق الكلمة التي
قولهم لنظاهر ذلك حري واحرى كل هو سابق ما ادعاه من
ان الفلك لو كانت له نفوس ناطقة لحصل له زيادة معنى لكونه
جامعا للادراكين الكلي العقلي والجزئي الجسماني وفي بعض النسخ
ضرب من النظر مستور فضرب من النظر هو فاعل يلوح ومستور
صفة له وقوله ان لها بعد العقول المفارقة الى قوله كلا الامرين
كل ذلك تفسير لما سبق الموصول ذهوبا وكان هنا تامة
بمعنى تصح ويحصل المعنى هكذا ان صح فيما يلوح من الذي وجبه

واما الامام العلامه فخر الدين فاعتبر لفظة كان ناقصه
وما يلوحه اسمها وسايرها بعده الى قوله كما لا متعلق به
وجعلها خبرها ولفظه سنوح يورد في بعض النسخ بالرفع على
انه صفه لغرض من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه
حال من الها التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه
وهو الصحيح لان الموصوف بالاستنان هو الحكم بوجود
تلك النفوس هذا غاية ما يمكن ان يقال **اشارة**
ولعلك ان تشتهى ذلك العالم بحسب الاستعداد
وزوال الحايل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون
لبعض الغيب تعرض فيه من عالمه ولا تذهبنك استبصارا
اقول يريد ان يثبت ههنا ان النفوس
البشريه قابله للاتصال بتلك المبادى وقد اشار بهذا المعنى
في النمط الثالث حيث قال كرر في نزوع النفس في الخيالات
الحسيه مثل المثل المعقوله التي في المصور والذاكره ما يستخلع
القوى الوهميه تكسب النفس استعدادا لقبول مجرداتها
والاشتغال بالعلوم الحكميه والاستغراق في الافكار والغامضه
والنظر في الايات كلها يحصل للاستعدادات القويه
المتجدده وكذا الرياضات فاذا حصل الاستعداد حصل
الانتقاش من العقل والنفس في النفس الناطقه الفلكيه

تنبيه القوى النفسانيه متجاذبه متنازعه فاذا هاج
الغضب شغل النفس عن الشهوه وبالعكس واذا تجرد الباطن
لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس
واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اختل العقل آلته
فانبتت دون حركته الفكريه التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته
وعرض ايضا من جهة اخرى وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركه
القويه فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت
النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس
الظاهره ايضا ولم تتاد عنها الى النفس ما يعتد به **اقول**
المراد بالقوى النفسانيه ههنا سوى لكون فايضه من النفس
على البدن وانها متجاذبه متنازعه لان البعض يجذب
الى جهة البعض والاقوى يجذب الاضعف مثل الغضب
اذا هاج فانه يبطل او يضعف الشهوه ولهذا يحتال
في تهييج القوه الغضبيه لمن قهرته الشهوه وبالعكس
واذا تجردت القوى الباطنه من التخيل والتوهم والتذكر
شغل عن الحس الظاهر حتى يكاد لا يرى ولا يسمع فان
كثيرا ممن يهتم بتذكر امور ماضيه اهتماما شديدا
او يهتم بتركيب الصور والمعاني فانه يصير بحيث يخاطب
ولا يسمع ويقع بصره على شخص فلا يراه ولا يميز بينه وبين غيره

وبالعكس أيضا فإنه إذا اهتم بالنظر إلى شيء أو بسماع كلام
فإنه لا يتمكن من استعمال الخيال والوهم والذكر والتخيل
هذا معنى قوله وإذا تجرد الباطن لعمله شغل عن الحس
الظاهر وبالعكس قوله وإذا استمسكت النفس عن ضبط
الحس الباطن خف تفرغها إلى الظاهر فضل فما أراد فيه ما أن
علم من ذلك وهو أن النفس إذا اشتغلت بأفعال
نفسها من الفكرة وضبطت الحس الباطن يستعمله لها في
مهمها ففي مثل هذه الحالة ينجذب الحس الظاهر أيضا
إلى جهة الباطن ويشغله ذلك عن فعله الخاص به
فيبطل ذلك الفعل أو يضعف بحسب شدة الانجذاب
وضعفه وذلك لأن الحواس الظاهرة هي جواسيس
النفس وتكتسب بها العلم بالمحسوسات فإذا اشتغلت
باستعمال الحواس الباطنة لم تتمكن من استعمال
الحواس الظاهرة **تنبيه** الحس المشترك هو لوح
النقش الذي إذا تمكن منه صار النقش في حكم
المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت
صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد
دون المتوهم ولتحضر هناك ما قيل لك في أمر
القطر النازل خطا مستقيما وأمر النقطة

الجوالة محيط دائرة خطا مستديرا فإذا تمثلت الصورة في لوح
الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال
ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع المحسوس
أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل
المحسوس إن أمكن **أقول** المقصود من
هذا الفصل تقرير مقدمة أخرى وهي أنك عرفت الحس المشترك
وعرفت أنه لوح المدركات بالحواس الظاهرة فإن المحسوس
إذا ارتسم فيه صار مدركا ومشاهدا وهذا كله قد قرره
في النمط الثالث لكن الغرض ههنا أن يبين أن الذي يحصل
في الحس المشترك لا يكون إلا من جانب الحس فقط بل قد يرتسم
الصورة من جانب آخر أما حصوله من طريق الحواس فيدل عليه
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة بسرعة دائرة
فإن هذا قد صار مشاهدا في ابتداء الارتسام وعند بقاء
الارتسام مع بقاء المحسوس الخارجي وعند بقاء الارتسام
مع زوال المحسوس الخارجي وأما القسم الآخر فهو الذي يريد
أن يبينه ويثبته **إشارة** قد يشاهد قوم
من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة
ولا نسبة لها إلى محسوس من خارج فيكون انتقاشها إذن
من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن والحس

المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الحاصلة في معدن التخيل والتوهم
كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس
المشترك وفوقتا مما يجري بين المرايا المتقابلة **اقول**
المطلوب من هذا الفصل تقرير مشاهدة الشيء الذي يرتسم
في الحس المشترك لا من الحواس الظاهرة والدليل عليه ان المرضى
والممرورين يشاهدون صورا لا وجود لها في الخارج وليست
بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد فهي اذن اما من سبب باطن
يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر
في سبب باطن يعني النفوس التي تتدارك الصور منها بواسطة
المتخيلة القابلة لما تبرزها الى الحس المشترك على ما سيأتي بيانه
واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الحاصلة
في معدن التخيل والتوهم فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف
فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك
كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس
المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور
او لواحقها فيها عند حصول تلك الصور في الحس المشترك
من الخارج وهذا شبيه بتعاكس الصور في المرايا المتقابلة
تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان
حس ظاهر يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره

كانه يتبره عن الخيال تبرا ويغصبه منه غصبا وعقل باطن او وهمي
باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيما يعنيه فيشغله
بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من
النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن
احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط
التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة
اقول اعلم ان ارتسام الصورة في الحس المشترك
من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام المرتسم والمرتسم موجودين
لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك
مانعا فنبه الشيخ على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل
عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد
عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن
فكانه يتبرع من المتخيلة والى ما يمنع الفاعل عن الفعل
وهو العقل في الانسان والوهم في الحيوان فانهما اذا اخذا
في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا المفكرة والتخيل على الحركة
فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما
يضبطان المفكرة والتخيل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل
مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة
او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين فربما عجز الشاغل الآخر

عن الضبط نزع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك
مشاهدة فترى وتسمع **اشارة** النوم شاغل
الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في
الاصل ايضا بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة
للغذاء المنصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى
اجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها
شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا تاما على ما نبهت عليه فيكون
من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب تما الى مظاهرة
الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة
واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش
المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوالا في حكم المشاهدة
اقول يريد هاهنا ان يذكر الاحوال التي
يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما ويبدأ بالنوم
فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر
لعدم ايراد صور المحسوسات على لوح الحس المشترك
لان النوم عبارة عن مثل هذه الحالة والثاني استعمال
النفس القوى الباطنة في مهماتها وذلك لان النفس
ينجذب ايضا في حال النوم الى جانب الطبيعة المستهضمة

للغذاء وذلك لانك قد علمت ان النفس متى اشتغلت بفعلها
الخاص من الافكار والانصراف الى الجانب القدسي انجذبت
معها القوى الى جهتها وبطلت افعالها او قلت فلو اشتغلت
النفس حال النوم بضبط القوى الباطنة وصرفها الى مهماتها
لبطلت سائر افاعيل القوى وحينئذ يفوت فائدة النوم
لان فائدة النوم هي اراحة القوى النفسانية واستبدال
ما يتحلل من الارواح والقوى بحركات اليقظة وذلك انما
يكون باقبال القوى الطبيعية على استهضام الغذاء واصلاح
رطوبات البدن واحالتها الى الروح وهذا انما يتم بان
تترك النفس افاعيل نفسها من الفكر واستعمال القوى
الباطنة وبان تعين القوى الطبيعية والهاضمة على افعالها
وحينئذ يلزم سكون الشاغل الاخر واذا كان كذلك
يلزم ارتسام الصور في لوح الحس المشترك اذ يلزم من
سكون الشاغل الاول خلو لوح الحس المشترك عن النقوش
الخارجية ومن سكون الشاغل الثاني تسلط القوى المتخيلة
الباطنة لعدم الضابط فوجد الحس المشترك معطلا
فلوحت فيه النقوش ولا جرم يرى تلك النقوش مشاهدة
لان الشاغلين في النوم ساكنان والمتخيلة قوية السلطان
والحس المشترك عن ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة

ويطول الفاظ الكتاب مع ما ذكرنا ظاهر **اشارة**
واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس
كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط
الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح
الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
اقول يريد ان يذكر ههنا الفرق بين
حال المرض والصحة في فتور احد الشاغلين وهو العقل
الضابط للمتخيلة عن تصرفه وانما يفتر لانجذاب النفس
الى جهة المرض اعانة للطبيعة المقاومة للمرض وذلك
يوجب تسلط المتخيلة فيتمكن من التشبيح فيلوح بعض الصور
في لوح الحس المشترك ولاجل انه بين فتور كل واحد من
الشاغلين في فصل النوم قال فلم يستنكر ان يلوح
الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك **تنبيه**
كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس
كان الامر بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى
كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن
الجانب الآخر فضل اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان
هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها

عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى **اقول**
يريد ان يذكر توطئة ومقدمة اخرى يبني عليها المقصود وتلك المقدمة
هي ان النفس كلما كانت اقوى كان انجذابها بالكلية الى جانب ما اقل
لكون بحيث تفي بكلا الجانبين مثاله اذا هاج الغضب لا ينجذب
النفس بالكلية الى جانب الغضب وكذا بالعكس من استعمال الشهوة
واما اذا كانت ضعيفة كان الامر بالعكس وكذلك كلما كانت اقوى
كان اشتغالها بالشواغل اقل ومعناه ان النفس اذا كانت قوية
ربما لا يمنعها الاشتغال بالفكر واستعمال القوى الباطنة عن
استعمال الحواس الظاهرة ومعنى قوله كان اشتغالها بالشواغل
اقل ان استغراقها فيما تشتغل به بحيث لا يفضل منها شيء اقل
والفرق بين هذا الحكم وبين الاول هو ان الاول حكم بان انفعالها
عن الامور الطارية اقل واما الثاني فهو انها اذا اشتغلت
بشيء من اعمالها فلا تصير بحيث تستغرق قواها في ذلك الشيء
بل يفضل منها شيء للاشتغال بعمل آخر ثم هذا المعنى يتفاوت
بتفاوت مراتب القوة وكثرتها فكلما كانت النفس في مرتبة اشد
واعلى كان استغراقها في الشواغل اقل وفضلها للجانب
الآخر اكثر واذا كانت النفس مرتاضة مع القوة كان اشتغالها
عن مضادات الرياضة مثل الشهوة والغضب اقل وتحفظها عنها
اكثر وتصرفها في مناسبات الامور الالهية والافكار العقلية
اقوى

ومعنى محاذات الرياضة على سبيل العموم اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة وعن تحصيل كمال النفس بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى الجانب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرى على النفس نقش انبعث التخيل اليه وتلقاه ايضا اما لمنبهة من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا المنبه ولعله لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه من معاون النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال توجه الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك

اقول هذا هو المقصود من ذكر المقدمات وهو بيان لمية رؤية الاشياء في النوم والمرض وكيفية الاطلاع على الغيب وذلك لان شواغل النفس اذا قلت وبقيت شواغلها قليلة كان فراغها وامكان انقطاعها الى الجانب الاعلى اكثر والنفس مستعدة بالجبلة للاتصال

بذلك الجانب وعند ذلك يكون للنفس فلتات اي فرص يجدها النفس فجاءة وفراغات وانها فرص تخلص فيها عن شغل التخيل الى الجانب القدس فترتسم فيها شيء من الغيب ثم ينعكس ذلك النقش الى عالم التخيل ويرتسم في الحس المشترك صورة مناسبة لذلك المرتسم العقلي واكثر وقوع مثل هذا في حال النوم لسكون افعال الحواس الظاهرة ويقرب من هذا حال المرض فان المرض ايضا يوهن التخيل ويحلل الروح فيوجب سكون التخيل واذا سكنت هذه القوى الظاهرة والباطنة خلصت النفس عن ضبطها ووجدت خلسة في الانصراف الى الجانب الاعلى والاتصال بعالم العقول فاذا اقتبست من هناك نقشا من الغيب انبعث التخيل اليه وتلقاه بالقبول كما قلنا لان طريان مثل هذا الطارى يوجب اسراع التخيل الى قبوله لاسيما اذا استراح التخيل عن حركاته وقوي بعد ضعفه ووهنه او لان النفس تستخدمه وتستعين به في هذا المهم وهو ان يركب التخيل صورة مناسبة لما طرى على النفس من المعاني ويرسمها في لوح الحس المشترك هذا ما يتعلق بشرح هذا الفصل

اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال

ولذلك العجز والاشتغال بالباطنة
فيما يمكن لها تخيل من الضعف
بسبب الحركة الى التطلع

لوح الحس المشترك الى جهته ترسم ما اسفل منه فيه لاستيلاء النفس
الناطقه مظاهرة له عرضا دفه مثل ما قد يفعله التوهم
في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر
مشاهدًا منظورا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا
موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة
اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير
تادية تلك الحال الى اليقظة فانه لما اثبت الاطلاع على الغيب
في المنام والمرض شرع الان كيفية رويه الغيب والاطلاع عليه
حال اليقظة وذلك انما يكون في النفس القويه المتوفرة القوة
بحيث تفي قوتها بالجوانب المتجاذبة من الامور البدنية لانها هي
المانعة من اشتغال النفس بالامور المغيبة فتقدر قوة النفس
واستيلاؤها على هذه القوى تتصل بالجانب الاعلى واذا اتصلت
استفادت العلم ببعض الغيوب بحسب الاستعداد الحاصل
فمنه ما يكون بمشاهدة شخص بهي المنظر ومنه ما يكون باستماع
صوت هاتف ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئه
او استماع كلام محصل النظم ويكون هناك شخص بيده كتاب
يتلو على احسن هيئة ممكن وهذا يقع للاكابر للانبيا والاوليا به
لقوة نفوسهم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينه ومثل هذا قد
يفعله التوهم في المرضى مع صرف النفس عنه فههنا مظاهرة
النفس

اولى فهذا ما تعلق بشرح هذا الفصل **تنبيه**
ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة
مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة
الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها
نحن باعيانها ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم تكن لنا
ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى
وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى
فهذه القوة بنزعتها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا
الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لو تمكن جلا الصورة
المنتقشة حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل
وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في
موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك
اقول هذا الفصل هو في اتمام
ما سبق وكيفية احوال المتخيلة في التنقلات على المغيبات
وصيرورتها مشاهدة معينة ومعاينة لكن لما كان ذلك
مختلف الاحوال فانه تلوح صورة ذلك الشيء بعينه وتارة
تلوح ضده وتارة يكون شبهه وتارة يقع شيء اخر له نسبة
ما اليه محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاة الخيرات
والفضائل بصور جميلة ومحاكاة الشرور والرذائل باضدادها

ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاة غلبة الصفراء بالالوان الصفر
وغلبة السوداء بالالوان السود وانتقالها الى ما هو منه بسبب
فان منتقلا كما قلنا من الشيء الى ضده والى شبيهه وتارة الى
معلولاته ولوازمه وتارة الى علله واسبابه اما الذي يكون في
الرؤيا فعلم التعبير متكفل ببيان ذلك والمنفعة في خلق هذه
القوة على هذه الجبلة هو انه لو لم تكن كذلك لما امكننا التوسل
الى حصول الحد الاوسط والظفر به عند انتقالات الفكر
هذا معنى قوله ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا
ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى مستنجا
ونحو ان اظهرهما الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى
استنتاجا وانما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه القوة
يعني المتخيلة نزعتها اي تقلقلها وتحركها بشرع كل سانح من
خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اي لا ان تضبط
وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لتلك السانح
فانها اذا اشتدت وقفت المتخيل على ما تريده ومنعته عن
ان تجاوزه الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي عند تفكرهم في
امورهم والثاني شدة جلاء الصورة وارتسامها في الخيال
لان يمكن التمثل في غاية الوضوح والرسوخ يمنع من
زوال للراسخ صارف المتخيل عن التلدد اي الالتفات

بينا وشمالا لا دعة للتردد اي الذهاب قداما ووراء كما تفعل
الحس ايضا وذلك عند مشاهدة حالة غريبة تبقى اثرها في
الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتغلت
ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض
من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج
بعض ما يرتسم في الخيال من الامور الغيبية حالتي النوم
واليقظة الى التعبير والتاويل

اشارة

فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى
من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى
عن الصريح ولا ينضبطه الذكر وانما ينضبط انتقالات التخيل
ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه
رابطة الجاش فيرتسم الصورة ارتساما جليا وقد يكون النفس
بها معتنية فيرتسم في النفس ارتساما قويا ولا يتشوش
بالانتقالات وليس انما يعرض ذلك لك في هذه الآثار
فقط بل وفيما تباشره من فكرك يقظان فربما انضبط
فكرك في ذكرك وربما نقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك
مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير من السانح المضبوط
الى السانح الذي يليه متنقلا عنه اليه وكذلك الى اخر

وربما اقتنص ما اخذه من مهمه الاول وربما انقطع عنه وربما اقتنصه
بجزء من التحليل والتاويل **اقول** هذا الفصل
فرع على القسم الذي ذكر في اسباب انتقالات الخيال والمتخيلة وذلك لان الاثر
الذي يسنح للنفس في حال النوم او اليقظة قد يكون ضعيفا
لا يحرك الذكر والخيال فلا يبقى له اثر ويزول بسرعة وقد يكون
اقوى ويحرك الخيال لكن الخيال يمعن في الانتقال وقد يكون قويا
ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش لابثة بنه شديدة القلب
ويكون معنيه بها اي شديد الاهتمام قال صاحب الصحاح
وعُنيتُ بحاجتك أُعنى بها عناية وانا بها معنيٌّ على مفعول
فيحفظها ولا يزول عنها ثم قال وليس انما يعرض ذلك لتلك في
هذه الآثار فقط معناه ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار
فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يستقل
الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود
اليه بجزء من التحليل والى ما لا يمكن ذلك كل ذلك لما ذكرنا
من مقتضى جبلة المتخيلة **تنبيه** فما كان من الاثر
الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا
مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل
او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتواليه احتاج
الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات .

والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير **اقول**
هذا الفصل مشتمل على تكميل جميع ما سبق في هذا المقصود ويسمي
كل صنف باسم خاص فقال ما كان من الآثار النازل من
عالم الغيب على النفس ومن النفس على الذكر وساير القوى البدنية
مستقرا مضبوطا بعينه من غير تبدل وتنقل من المتخيلة والخيال
سواء كان في النوم او اليقظة فهو اما الهام او وحي صراح او حلم
يستغني عن التاويل والتعبير فالالهام والوحي الصراح يختصان
باليقظة والفرق ان الالهام يختص بما ينزل الى الذكر والخيال
ولا يتعدى الى الحس المشترك والوحي الصراح هو الذي يكون
الاثر شديد الاشراق في الخيال واضح التمثل في الحس المشترك
واما الذي في حال النوم فهو الحلم المستغني عن التاويل والتعبير
واما الذي لا يكون مستقرا بل قد يتبدل باشتغال التخيلات
لاستيلاء المتخيلة وضعف الاثر فلا يرتسم في الخيال والحس المشترك
الا تواليه ومحاكياته فان كان في حال اليقظة كان وحيا يحتاج
فيه الى تاويل وان كان في حال النوم كان حلما يحتاج الى تعبير
وتطبيق اللفظ على المعنى ظاهر وبه تم المقصود وتم الكلام في
هذا المطلوب **اشارة** انه قد يشتغل بعض
الطبايع بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد
القوى المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض

لعينه فتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم
اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث
جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق
بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى
يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا
المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش
اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق
او باشياء ترقرق او باشياء مموجة فان جميع ذلك مما يشغل
الحس بضرب من التحير ويحرك الخيال تحريكا محيرا كانه
اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة
واكثر ما يؤثر هذا يغني طباع من هو الى الدهش اقرب وبقبول
الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على
ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام لمس الجن
وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك
الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان
الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون مع تراءى شيء للبصر
مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة
اقول يريد ان يذكر في هذا الفصل اسبابا اخر
للاطلاع على الغيب غير ما ذكره في حال النوم وفي حال

في حال اليقظة وما يراه المرضى والممرورون ومن الاشياء التي تحير
الخيال وتدهش الحس وعند ذلك يحصل صور الغيب وذلك لحيرة
الحواس وركود التخيل فحينئذ يحصل الاطلاع على الامور الغيبية التي يجوز
ان يبنى عليه تدبير الملك والاحوال الواجبة والعرض الذي ذكر هاهنا
والذي قدر قبله في الفصول المتقدمة هو ان النفس انما يمكنها الاتصال
بعالم العقول اذا حصل لها نزوع عن الامور البدنية وضبط القوى
اما لزيادة قوتها بحيث تسع للجوانب المتجاذبة فتفضل للاتصال
واما لسكون هذه القوى في انفسها وخلاص النفس عن الاشتغال
بها كما في حال النوم وكل ذلك مع حصول استعداد للنفس
استعدها قريبا للاتصال بعالم العقول وهاهنا هو على طريق
اخر لان هذه المقامات لم توجد في نفوس البله والصبيان
بل انما يمكن ذلك فيهم لفراغ نفوسهم وقلة اشتغالهم باحوال الدنيا
وقلة انغماسهم فيها فاذا تحيرت حواسهم واضطربت قواهم ربما
تخلص نفوسهم عن المشاغل البدنية وتعلق بنفوس الاجرام السماوية
دون العقول وعالم القدس ويخبرون عن الاشياء المسطورة
فيها الحوادث الكائنات ولا يبعد تحريك الخيال واستبداد
المتخيلة بايراد الاشباح على الخيال وعلى الحس المشترك وذلك
يكون من اشتغالها عن نفوسهم ويتكلمون بفنون من الكلام
ويخبرون عن اشياء كثيرة فهذا هو معنى هذا الفصل وحاصله

تنبيه اعلم ان هذه الاشيا ليس سبيل القول بها الى الشهادة
لها انها هي ظنون امكانه صيرالها من امور عقليه فقط
وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما تثبت
طلب اسبابها ومن السعادة المتفقه لمحبي الاستبصار ان تعرض
لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية
في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وجه
وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفوايد واطمانت
النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض
العقل فيما يرباه منها وذلك من اجسم الفوايد واعظم المهمات
ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه
من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ايضا
ان لا يصدق التفصيل اقول معناه ظاهر والعلم
لان العلم بالشي يكون على وجهين احدهما ان نذكر سبب وقوعه قبل الوقوع
وذلك بان يثبت امكانه والثاني ان يقع الشي ويشاهد ثم
يطلب سببه وما نحن فيه هو من قبيل القسم الثاني تعالى
رايات القوم ربا اي دعيهم وذلك اذا كنت لهم طليعه فوق
شرف وهذه استعارة لطيفه للعقل المطلع على الغيب
بالناس الى ساير القوى وهذا اخر الكلام من امر الخوارق
تنبيه ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار

تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال
ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى فشفوا او دعا
عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه او دعا لهم فصرف عنهم
الوبا والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر
عنه طير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع الصريح
فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة
وربما يتاتى ان اقص بعضها عليك اقول
لما فرغ عن تعريض بيان الايات اراد ان ينبه على اسباب
سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة وانما قال يكاد ياتي
بقلب العادة ولم يقل ياتي بقلب العادة لان تلك الافعال
ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة
انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل وهذا ظاهر
تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس
الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا
من العلاقة اخر وعلمت ان هيئة العقد منها وما يتبعه
قد تتادى الى بدنها مع مباينتها لها بجوهرها حتى ان وهم الماشي
على جذع معروض فوق فضا يفعل في ازلاقه ما لا يفعله
وهم مثله والجذع على قرار وسيع اوهام الانسان بعض مزاج
مدرجا او دفعة وابتدا امراض او افراق منها فلا تستبعدن

ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى بأثرها بدنها ويكون
لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون
قد تأثرت لمبدأ لجميع ما عددته اذ مادتها هذه الكيفيات
لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما
وقد علمت انه ليس كل سخن بحار ولا كل مبرد ببارد
ولا يستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل
في اجرام اخر تنفعل عنها انفعال بدنه ولا يستنكر ان تتعدى
عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما
اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر
شهوة او غضبا او خوفا من غيرها **اقول**
يريد ان يذكر في هذا الفصل سبب الخوارق بالمذكور والتنبيه
لانه يشتمل على نوعين من الكلام احدهما ما تقرر في الفصول
المتقدمة والثاني المشتمل لان يدلك على امكان وقوع الامور
المعدودة فكان الاول يذكر والثاني تنبيها وحاصله ان
بين امكان ان يصير نفس الانسان متصرفة في هذا العالم
بالتصرفات المذكورة وبيان الذي ان النفس الناطقة
متعلقة بالبدن تعلقا شديدا وليس ذلك التعلق بالانطباع
ثم قد علمت ان النفس مؤثرة في البدن متصرفة فيه بانواع
من التصرف وينبسط منها آثار الى البدن ومن جملتها

انه اذا سبق استشعار وخوف الى النفس ظهر باثر ذلك
في حركات البدن ولذلك فان الماشي على جذع معروض
فوق فضاء يزول في ارتقه ما لا يفعله وهو مثله والجذع
على قرار ولا فرق الا سبق استشعار السقوط الى النفس
وظهور باثره في البدن والحركات البدنية ولذلك في غيره
للعوارض النفسانية والاوهام تأثيرات عجيبة فانها تارة
تجلب البرء والصحة في المرض وتارة يزيد في المرض ويؤدي
الى الهلاك اذا عرفت هذا وكيفيت فلا يبعد ان
يتعدى باثر بعض النفوس بدنها اذا كانت قوية الجوهر
وقد اكتسبت الملكات القوية بتحقيق المطالب الشريفة
واستعمل الرياضات فيصير مثل هذه النفس كانها نفس
لجميع العالم العنصري واما قوله وكما يؤثر بكيفية مزاجية
يكون اثرت مبدأ لجميع ما عددته اذ مادتها هذه الكيفيات
معناه انه يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي
تلك الافعال من الاستسقاء والزلزلة والاهلاك
والاستشفاء والوباء والطوفان قوله لا سيما في جرم صار
اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه وذلك يحتمل وجوها
من المناسبة اولها ان يكون ذلك الجرم من ابدان الناس
وثانيها ان يكون ما يؤثر فيه يختص بالقرب منه لمناسبة
المجاورة

مع بدنه وبانها ان الجرم الذي سا يكون مناسبا للبدن بان
يتناول كنفسه الغالبة او يضا دكيفيته الغالبة واما قوله لا سيما
وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد وذلك لان
الغضب يوجب الحمى والسخونة وليس بحار وكذلك الخوف يبرد وليس ببارد
وكذلك يجوز ان يؤثر نفس قوية في احوال نفوس اخرى غير ابدانها
فان النفس المطمئنة اذا انا صنت وتوثب فدرت شهوتها وغضبها
وكثرت افراطها ويا والقوى حتى تصير مطيعة للنفس المطمئنة فلا
يستبعد ان نفوسه بعض النفوس ان تتعدى تاثيرها عن
قواها الى قوى نفوس اخرى فتقهر شهوة الغير وغضبه اذا
كانت النفس زكية وقد تهذبت بالفضائل والرياضات

إشارة هذه القوى ربما كانت للنفس بحسب
المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس
الشخصية بشخصها وقد يحصل لمزاج يحصل بعرض من الكسب
يجعل النفس كالمجردة لشدة الزكا يحصل لاولياء الله الابرار

اقول هذا هو بيان هذه القوة
وهو اختصاص بعض من النفوس البشرية بقوة لاجلها
تقتدر على الاتيان ببعض الخوارق والغرائب مع ان النفوس
البشرية متحدة فالاختلاف فيها يكون لاختلاف الابدان
والامزجة والتركيب ولا شك ان لخصوصية مزاج البدن وتركيبه

تأثيرا فيما يحصل للنفس من الهيئات والاخلاق والملكات فان
المزاج الحار يوجب الفطنة والشجاعة وسرعة الغضب وسرعة الحركات
والبارد يوجب ضد ذلك وعلى هذا المثال فكل مزاج مخصوص
يوجب هيئة مخصوصة في النفس وهذه الاشياء قد يكون بحسب
المزاج الاصلي وقد يكون بحسب المزاج المكتسب او الواقع بحسب الاسنان
او اتفاقا بحسب الدواعي والذي يكون من الاكتساب بالرياضات
وتحصيل العلوم الحكمية والاجتهاد في كسر استيلاء القوى والتجرد
عن رذائل الشهوات فيكون لاولياء الله الابرار

إشارة والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا
لنفسه فهو ذو معجزة من الانبيا او كرامة من الاوليا وتزيده
تزكيته لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ
المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله
في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر بزكاء نفسه من غلوائه
في هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه

اقول يريد ان يذكر هنا بعض هذه الاقسام لانه اثبت للنفس الناطقة
هذه القوة التي انقسمت الى الخيرة كنفوس الانبياء والاولياء
والى الشريرة كنفوس السحرة وامثالهم فان نفوسهم ايضا مقتدرة
على الخوارق والعجائب ~~فالنفس الواقعة في الجبلة~~ دون مرتبة
من تعاطى انواع الرياضات فيجتمع لمثل هذه القوة سببان معا

فيبلغ مبلغا كثيرا وصاحبها اما ذو معجزة من الانبيا او ذو كرامة
من الاوليا والكسب والحيلة لا يجتمعان الا في جانب الخير
لان الميل الى الشهوات ومتابعة الهوى وارتكاب الرذايل
توجب ضعف النفس فيتعارضان وصاحب هذا الامر هو الساحر
العلو العلو والشاو والغاية والامد **اشارة**
الاصابة بالعين تكاد تكون من هذا القبيل والمبدا فيه حالة
نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد
هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل
جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه
استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار **اقول**
ذكر هذا الفصل تاكيدا لما ذكر وهو الاصابة بالعين فانه
لا معنى لها الا حالة نفسانية في نفس المتعجب التي افادت
نهكا في المتعجب منه النهك النقصان من المرض وما يشبهه
يقال نهك فلان اي دنف وضني ومن يفرض اي يوجب
ومن زعم ان المؤثر في الاجسام انما يؤثر اما بان يكون ملاقيا
او يرسل جزءا او ينفذ كيفية في واسطة فقد بين خطاه لما بينا
من تاثير النفس في البدن مع امتناع ان يكون ملاقيا للبدن
كالسكين وجذب المغناطيس بارسال جزء او بنفاذ كيفية بواسطة
هوا او غيره كالنار كان كل ذلك يمتنع ان يجري بين النفس

ليس
وبين البدن واذا كان الامر كذلك فقد سقط ما ذكروه عن
الاعتبار فزال الاستبعاد **تنبيه** ان الامور
الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيات
النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب
المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها
وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية
او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية
او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر
من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات
من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث
اقول يريد ان يبين هنا جميع اسباب
الامور الغريبة في هذا العالم فقال اعلم ان كل ذلك ينبعث عن
مباد ثلثة احدها الهيات النفسانية التي ذكرناها والثانية
خواص الاجسام العنصرية المركبة التي استحقت بالمزاج الخاص
مثل خواص الادوية والقوة التي في المغناطيس وثالثها
قوى فلكية تؤثر في اجسام هذا العالم اما بتوسط كيفية
مزاجية واما بتوسط قوى نفسانية لمناسبة بين تلك القوى
الفلكية والكيفية المزاجية او القوة النفسانية والمعجزات
والكرامات والسحر يكون من القسم الاول والنيرنجات

يكون من القسم الثاني والطلسمات تكون من القسم الثالث
وهو آخر الكلام في هذا النمط وبتمامه تم الكتاب بغير النصيحة
والوصية **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك
عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شي فذلك طيش وعجز
وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون
الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك
الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه
سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح
امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان
واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى
السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب **اقول**
الغرض من هذه النصيحة ان الشيخ لما نظر الى جماعة تشبهوا بالفلاسفة
ولم يستحكموا شيئا من العلوم الحكمية ولم يجاوزوا اوائل الطبيعيات
انكروا مواجب الشرع وتركوا العبادات المفروضة وراوا معجبا
بانفسهم مزدريا بغيرهم وخاصة بجمهور الناس الذين هم على السلامة
والاعتقاد للشرائع فاستحسن رايهم وبين هنا قصدهم بان خطا
الجمهور ان كان لاسراعهم الى احد الطرفين من غير حجة تقوم
عندهم فهذا متوجه عليهم ايضا فانه لم تقم عندهم حجة على بطلان
الشرائع ورفض مواجبها فهم قد قصروا انفسهم ولا يشعرون به

ابيه له اي عرض له والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل
الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وذاد اي طرد
وفي الجملة ينبه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس
الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير حجة بل الواجب
في مثل هذا المقام التوقف لان وجود العجائب في عالم الطبيعة
ليس بعجيب وصدور الغرائب عن المؤثرات العلوية والقابلات
السفلية ليس ببدع **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني
قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك
قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين
ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه
مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم
فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا
والصدق فآته ما يسالك منه مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس
مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج
لها ليجري فيما يؤتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت
هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا
اقول معنى في هذا الفصل ان من وصايا
القدماء وافاضل الحكماء صيانة العلوم الشريفة والاسرار اللطيفة

وخاصة العلوم الالهية عن الاذاعة وعن كل من لم يوجد فيه
شروط ذلك اذاع الخبر اي افشاه والمعنى هو الشيء الذي
يوثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته
والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة وصفحاء بيله والغاغة
من الناس الكثير المختلطون والجد في الامر اي جاد عنه
وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم
والحمير واعينها ويقال الرعاع من الناس الحمقى انما هم همج
ونفق يتوق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس
ودرجة الكفو اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب

الفراسة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتاسي به اي يقتدي به
وحاصل هذه الوصية ان من لم يكن كذلك اضر به الاشتغال
بمثل هذه العلوم واذا اشتغل به ولا سيما في غوامضه غرق
في تيارها ولم يحصل على شيء وتشوش عليه المعتقد المستقيم فضاع
دينه ودنياه واما الطالبون المستعدون فقبل ان يشرع بامتحانهم
بارتياضهم امتحان رجحان اليهم في انفسهم احدهما في عقولهم النظرية
وهو الوثوق بتقاسد برهانهم والثاني رجحان اليهم بالقياس
الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام
وتوقفهم عما يتسارع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق
وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بالاحتياط البالغ

عقلا ورسما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو اخر الشرح
وقع الفراغ منه على يد المولف محمد بن ابي بكر بن ابرهيم الطبيب
البحولي لخمس عشر من [illegible] سنة احدى وسبعمائه بعون المجيب
وهو حامدا لله ومصليا على انبيائه وخاصة على محمد واله الحبيب



